N. 215 Dicembre 2014

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



ANNO CXXXI

CLAUDIANA

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo
e i movimenti di riforma religiosa in Italia

Direttore Responsabile del Bollettino: Daniele Lupo Jallà c/o Società di Studi Valdesi, Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice (To).

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: segreteria@studivaldesi.org

Abbonamento annuo al Bollettino: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 20,00, estero Euro 26,00.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 32,00, estero Euro 37,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario (codice IBAN T 95 E 03359 01600 100000123583) intestato a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).
Prezzo del presente Bollettino: Euro 12,00

I Saggi vengono sottoposti in forma anonima a due *referee*. Le Note e Documenti e le Recensioni vengono sottoposti col nome dell'Autore alla Redazione.
I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

Progetto sostenuto con i fondi otto per mille della Chiesa Valdese (Unione delle chiese metodiste e valdesi).

N. 215 Dicembre 2014

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI



CLAUDIANA

I manoscritti valdesi e le Valli del Piemonte. Nuove prospettive sugli antichi luoghi di conservazione nelle Valli oggi dette valdesi*

Abstract. It is generally acknowledged that the literary manuscripts making up the Waldensian corpus were written in the valleys of Piedmont, known as Waldensian valleys, in the late middle ages and kept there until the early 1600s. However, it has still not been possible to agree unanimously on a more exact localization of where these manuscripts were produced and preserved before their dispersion in the 18th century. The reason for this lies mainly in the scarce information provided by the old sources available to usand to the differences of opinion among the first historians of the Waldensian movement. The aim of the article is to use what information there is, first, to see if it is possible to analyse some aspects in greater depth and, second,to attempt to incorporate the issue within the broader discourse on the geographical and political position of the Waldensian valleys between Savoyard Piedmont and France.

Keywords: Waldenses, manuscripts, J. P. Perrin, G. Miolo, Waldensian valleys.

I valdesi, che a partire, probabilmente, dal XIII secolo si erano stanziati nelle vallate delle Alpi Cozie, tra le quali quelle che ancora oggi chiamiamo “valdesi”, hanno elaborato, nel corso del Medioevo, una produzione testuale, conservata in una ventina di manoscritti (l’approssimazione è d’obbligo perché non vi è pieno accordo tra gli studiosi), redatti in una variante alpina e tardiva della lingua d’*oc* dei codici trobadorici, che contengono quasi esclusivamente testi dottrinali (sermoni, trattati, poemetti e volgarizzamenti biblici). Questi scritti valdesi rivestono la massima importanza – e non solo per filologi e linguisti ma anche per storici della religione, medievalisti e modernisti – perché testimonianza unica di

* Questo saggio rappresenta la versione scritta dell’intervento tenuto da Federico Bo (1985-2013) al convegno *Gli Stati dei Savoia tra Francia e Spagna* (Gressan-Aosta, 24-26 maggio 2012), organizzato dall’Accademia Sant’Anselmo di Aosta. Si ringraziano gli organizzatori per l’autorizzazione alla pubblicazione in questa sede. Per un profilo dell’autore, recentemente scomparso, cfr. BSSV, 212, 2013, pp. 209-210.

un movimento "ereticale" che scrive di sé, di un movimento che possiamo così conoscere, non solo tramite la documentazione inquisitoriale di chi credeva di essere dalla parte della ragione, ma anche dall'interno di chi veniva additato come eretico.

Non descriverò in questa sede il *corpus* valdese dal punto di vista contenutistico, formale e linguistico[1]: questo contributo intende collocarsi all'interno delle indagini sui luoghi di produzione e di conservazione dei manoscritti valdesi prima della loro dispersione secentesca. Nel XVII secolo, infatti, i codici hanno abbandonato le Valli di insediamento valdese[2] e, attraverso vicende talvolta avventurose, hanno raggiunto varie località dell'Europa centro-occidentale, su tutte Dublino, Cambridge e Ginevra dove si sono formati fondi di manoscritti valdesi[3].

Benché si riconosca genericamente che i manoscritti letterari che compongono il *corpus* valdese sono stati redatti nelle valli occitane delle Alpi Cozie nel tardo Medioevo e ivi conservati fino ai primi anni del Seicento, non si è ancora giunti a localizzare unanimemente con maggiore precisione tali luoghi.

La causa di questa mancanza è dovuta principalmente alle scarse informazioni che gli stessi codici e le fonti antiche tramandano a questo proposito e alla divergenza di opinione tra i primi storici del valdismo[4].

In questo contributo cercherò di indagare i luoghi "valligiani" in cui erano conservati i codici che si trovano ora a Dublino e che, dopo aver lasciato le Valli, giunsero nelle mani di Jean Paul Perrin, il pastore di Nyons che nel 1605 venne incaricato dal Sinodo delle comunità riformate del Delfinato – dopo alcune vicissitudini[5] – di scrivere un'opera storica sui valdesi: l'*Histoire des Vaudois*, pub-

---

[1] Per uno *status quaestionis* sulla cosiddetta «letteratura valdese», in cui sono trattati i temi qui brevemente esposti, rimando, in ultimo, a: BORGHI CEDRINI 2009, pp. 225-237; BO 2011a, BO 2011b.

[2] Come è noto, nel periodo medievale le Valli oggi dette valdesi – vale a dire la Val Pellice, la Val Germanasca e la Val Chisone, il cui tratto alto prende il nome di Valle di Pragelato – non erano le uniche in cui vivevano valdesi, che si trovavano anche in altre vallate piemontesi e francesi limitrofe. Il concetto stesso di «Valli valdesi» si attesta soltanto a partire dal 1561, cfr., in ultimo, RIVOIRA 2011, p. 15. D'ora in poi, con «Valli» intenderò le Valli valdesi in senso lato.

[3] Le vicende che hanno portato alla costituzione dei tre fondi sono state recentemente oggetto dello studio di BENEDETTI 2006. Singoli codici letterari valdesi sono conservati in biblioteche di Digione, Grenoble, Carpentras e Zurigo.

[4] Solo quattro manoscritti – la Bibbia conservata a Zurigo e tre codici di Cambridge (Dd XV 29, Dd XV 30 e Dd XV 33) – presentano «des mentions indicatives complémentaires permettant de les mieux localiser à l'intérieur des Vallées Vaudoises» (BRENON 1978, p. 200).

[5] Prima del Perrin la composizione di una storia sui Valdesi era stata affidata dal Sinodo a Daniel Chamier, pastore di Montélimar con incarichi di rappresentanza all'interno delle chiese riformate del Delfinato, e poi a Benjamin Cresson, pastore di Grenoble e cappellano del signore

blicata a Ginevra nel 1618[6]. Cercherò, quindi, di rispondere ad un'unica domanda: dove si trovavano i manoscritti giunti nelle mani del Perrin prima di abbandonare le Valli[7]?

Nelle mie intenzioni questo articolo vorrebbe costituire il contributo inaugurale di una serie di studi volti all'individuazione dei luoghi di produzione e di conservazione "valligiani" di tutti i codici valdesi, all'interno di un progetto patrocinato dalla Casa Editrice Claudiana di Torino che mira a pubblicare finalmente tutti i testi del *corpus*, molti dei quali mai editi, iniziando dai sermoni. Nel progetto, lo studio dei manoscritti e delle loro vicende rivestirà un ruolo importante, dal momento che la conoscenza di questi "oggetti" come individui dotati di una propria fisionomia è fondamentale per delineare relazioni tra di essi e per creare un contesto nel quale i singoli testi possono essere meglio compresi e valutati.

Non è casuale che la mia attenzione si sia focalizzata *in primis* sui codici che ora si trovano a Dublino; la volontà di approfondire questo filone nasce infatti dall'analisi che sto dedicando ad uno dei codici dublinesi, quello siglato Du263 della Trinity College Library, di cui sto studiando, oltre ai testi[8], le caratteristiche formali, le strategie compilative a partire dalla successione dei testi e la cosiddetta "storia esterna"[9].

Segnalo che saranno oggetto della mia analisi solo i luoghi di conservazione dei codici pervenuti al Perrin che si trovavano nelle Valli nel giugno del 1602, cioè nel momento in cui il Sinodo delle chiese riformate del Delfinato diede il via al reperimento di documenti in vista della stesura dell'opera storica sui valdesi e sugli albigesi[10]. Quando si mise al lavoro, al Perrin giunsero anche codici da altri

---

di Lesdiguières; dopo poco tempo, però, entrambi avevano rinunciato a redigere un'opera la cui composizione si rivelava piena di difficoltà (cfr. BENEDETTI 2006, pp. 10-14).

[6] Una volta terminato il suo lavoro, pare che Perrin consegnò a Marc Vulson, giurista e consigliere del re presso il Parlamento di Francia, i manoscritti in suo possesso che, qualche anno dopo, quest'ultimo vendette a James Ussher, arcivescovo anglicano di Armagh, vicino Dublino, la cui biblioteca, alla morte, venne acquistata da Carlo II di Inghilterra e collocata presso il Trinity College di Dublino, dove si trova ancora oggi (cfr. BENEDETTI 2006, pp. 43-59).

[7] Mi occuperò, dunque, in questa sede dei luoghi di conservazione dei manoscritti, rimandando lo studio dei luoghi di produzione ad altra occasione. Di conseguenza, con il termine *provenienza* indicherò, d'ora in poi, i soli luoghi di conservazione.

[8] La trascrizione di molti sermoni valdesi del ms. Du263 è stata oggetto di diverse tesi di laurea in Filologia Romanza seguite dalla professoressa Borghi Cedrini del Dipartimento di Scienze Letterarie e Filologiche dell'Università di Torino, a iniziare dalle mie (triennale e specialistica), e sta continuando all'interno del progetto patrocinato dalla Claudiana.

[9] Ho pubblicato una prima descrizione del ms. Du263 in: BO 2013, pp. 3-46.

[10] Cfr. JALLA 1903, p. 119, e cfr. *infra*.

luoghi. Sappiamo per certo che almeno un manoscritto dottrinale valdese – contenente lo scritto *Aiço ès la causa del despartiment de la Gleysa Romana*, che attualmente si trova nella Trinity College Library di Dublino (Du262) – fu inviato al pastore di Nyons da Daniel Chamier, residente a Montélimar, il quale ne era entrato in possesso tra il 1599 e il 1600[11]; oltre a questo, Perrin ricevette altri codici, utili per la stesura di una storia sui valdesi e sugli albigesi, che Chamier aveva ottenuto tra il 1602 e il 1604 dallo Scaligero[12] (non mi sembra, però, dimostrato che tra questi codici vi fossero manoscritti letterari valdesi). Stando a Marina Benedetti, alcuni manoscritti letterari che potrebbero in seguito essere giunti a Perrin si trovavano forse, insieme ad altri inquisitoriali, nella biblioteca dell'arcivescovo di Embrun nel 1585, al momento della caduta della città, la «pucelle du Dauphiné», ad opera di François de Bonne, signore di Lesdiguières[13]. Rimando ad un prossimo contributo l'approfondimento di questi dati.

In prima analisi, individuare i luoghi delle Valli in cui sono stati conservati i manoscritti che, tramite il Perrin, sono giunti a Dublino non sembrerebbe impresa difficile. Lo stesso Perrin, infatti, dopo aver presentato sommariamente i codici valdesi su cui ha lavorato per la stesura della sua *Histoire*, annota a margine che «Ces liures & plusieurs autres ont esté receuillis en la valee de Pragela»[14] e, più avanti, parlando della Valle di Pragelato, afferma che «tous les liures mentionnés ci deuant, ont esté receuillis parmi les habitans de ladite vallee»[15]. Stando alle parole del Perrin, quindi, i manoscritti valdesi in suo possesso sarebbero giunti dagli abitanti della Valle di Pragelato; inoltre, Perrin informa che l'opera di raccolta dei manoscritti è stata possibile grazie all'intervento fondamentale di Dominique Vignaux, un pastore delle Valli piemontesi «auquel nous auons l'obligation de l'amas des vieux liures des Vaudois. Car tout auta*n*t qu'il en trouua, il les re-

---

[11] Come emerge da una lettera dello Chamier indirizzata all'erudito Joseph Justus Scaligero, datata 2 agosto 1600 e ripresa in ARMAND HUGON 1978, p. 89.

[12] Stando a quanto afferma l'erudito Simon Goulart in una lettera allo Scaligero citata da BALMAS, DAL CORSO 1977, p. 16, nota 30: «A cette fin [vale a dire per la composizione dell'*Histoire*], M. Chamier, fort affairé ailleurs, luy [a M. Perrin] a remis tout ce que luy aviez envoyé». Sui codici appartenuti allo Scaligero e sulla corrispondenza con Chamier e Goulart a proposito dei manoscritti e della stesura dell'*Histoire*, cfr., oltre alla lunga nota appena menzionata, ARMAND HUGON 1978, pp. 88-89, BENEDETTI 2006, pp. 12-13.

[13] Cfr. BENEDETTI 2006, p. 30.

[14] PERRIN 1618, p. 57. Tutte le citazioni da documenti antichi sono riportate con la grafia presente in essi. Lo scioglimento dei *tituli* si segnala tramite il corsivo della lettera interessata.

[15] Ivi, p. 111.

cueillit & garda songneusement»[16]. Benché Perrin non metta esplicitamente in relazione il Vignaux con la Valle di Pragelato, riportando queste due informazioni, sembra ritenere che la ricerca del Vignaux sia avvenuta in questa valle.

L'informazione di Perrin è contraddetta da Pierre Gilles, che, nella sua *Histoire ecclésiastique des Églises Reformées [...]* del 1644, nel capitolo in cui ripercorre la vita del pastore Dominique Vignaux, annota che quest'ultimo aveva intenzione di recarsi al Sinodo nazionale di Francia di Gap del 1603 per portare «les memoires & liures» che sarebbero serviti per la stesura della storia sui valdesi. Proprio a questo proposito Gilles afferma che «Nous lui fournismes aussi vn grand nombre de liures des Vaudois, escrits à la main, que nous recueillismes principalement en la Vallee de Luserne, & Angrogne, qui sont nommez en l'histoire dudit Sieur Perrin»[17]. Gilles, infine, informa che il Vignaux aveva poi rinunciato a recarsi a Gap dove andò suo figlio Jean, anch'egli pastore, per portare i manoscritti raccolti dal padre[18].

Perrin e Gilles, quindi, concordano nel riconoscere a Dominique Vignaux un ruolo chiave nel passaggio dei manoscritti dalle Valli alla Francia, ma divergono sul luogo in cui questi codici si trovavano prima di essere riuniti: Perrin propende per la Valle di Pragelato, Gilles dice di averli raccolti egli stesso (insieme ad altri, probabilmente altri pastori) principalmente nella Valle di Luserna e di Angrogna, cioè nell'attuale Val Pellice. Inoltre, Perrin ritiene che Dominique Vignaux avesse raccolto molti manoscritti durante il suo lungo pastorato nelle Valli e che di questi codici fosse diventato il proprietario, Gilles afferma invece che il Vignaux avesse semplicemente raccolto i manoscritti che gli erano stati consegnati, affinché li portasse al Sinodo del Delfinato.

Non è possibile che Valle di Pragelato e Valle di Luserna e Angrogna siano termini utilizzati per designare il medesimo luogo; infatti sia Perrin sia Gilles menzionano entrambe le valli chiamandole con i rispettivi nomi. Inoltre, non era proprio possibile che gli abitanti di quelle zone dell'epoca confondessero i due luoghi che, oltre ad essere due entità geografiche distinte, erano divisi dal punto di vista politico – la Valle di Pragelato apparteneva al Delfinato, la Val Pellice al Piemonte sabaudo – mentre, per quanto riguarda le comunità protestanti dal pun-

[16] Ivi, p. 56. Per un recente e aggiornato profilo biografico di Dominique Vignaux, al quale si deve la traduzione in francese dell'opera *Historia breve & vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli* di Gerolamo Miolo (cfr. *infra*), cfr. TRON 2010, pp. 142-144.

[17] GILLES 1644, p. 383.

[18] *Ibid.*

to di vista ecclesiastico, le chiese riformate della Valle di Pragelato afferivano al Sinodo del Delfinato, e quelle della Val Pellice al Sinodo delle Valli piemontesi[19].

Gli studiosi hanno generalmente dato credito alle parole del Perrin e, a partire dal Léger (1669)[20] fino agli studi più recenti, si è riconosciuto nella Valle di Pragelato il luogo di provenienza dei codici e nel Vignaux l'intermediario del passaggio tra le Valli e la Francia[21]. Le indicazioni date dal Gilles sono state spesso dimenticate o, quanto meno, trascurate[22].

Prima di portare nuovi argomenti a questo proposito, faccio presente che, oltre che dalle due *Historie*, possiamo ricavare informazioni sui luoghi di conservazione dei manoscritti giunti al Perrin dagli atti dei Sinodi del Delfinato di quel periodo. A partire dal 1602, infatti, come già ricordato, il Sinodo delle comunità riformate del Delfinato – facendosi promotore della stesura di un'opera storica sui valdesi – richiede continuamente, quasi ogni anno, «memoires manuscrits proces et autres choses»[23] per la composizione di tale opera. Accanto a generici riferimenti a «tous ceux qui ont des Mémoires, ou de leur Doctrine et Discipline,

[19] Come emerge dagli atti dei Sinodi riportati da JALLA 1903, pp. 93-133; JALLA 1904, pp. 62-87; JALLA 1905, pp. 28-50; JALLA 1906, pp. 56-103. Per una sintesi della situazione politica ed ecclesiastica delle Valli in quegli anni rimando al recente LANGE 2011, pp. 57-61, che ricorda anche che, dal punto di vista dell'ordinamento territoriale cattolico-romano, la Valle di Pragelato era sotto la diocesi di Torino, insieme alle altre Valli.

[20] Cfr. LÉGER 1669, p. 24: «Autre Roole des Livres des Vaudois recueillis particulierement en la Vallée de Pragela, terre de Roy, où les frequens Boute-feux de Rome, n'avoient pas eu tant d'accés comme és autres Vallées, qui sont sous la Domination de Savoye, & furent envoyés par le Synode des Vallées a Mr. Perrin, Ministre en Dauphiné pour en tirer son Histoire des Vaudois & Albigeois, imprimée a Geneve l'an 1619. qu'il confesse en la page 57. du 7. Chapitre avoir bien recue, où se rencontrent encore non seulement toutes les plus-importantes pieces continues au Roole precedent, mais aussi plusieurs autres Traités».

[21] Mi pare significativo, per citare solo un esempio, che Soggin, parlando dei proprietari del ms. Du263, affermava che «il primo fu il Perrin il quale lo ebbe da Domenico Vignaux, che a sua volta lo aveva trovato nel Pragelato» (SOGGIN 1951, p. 401) senza avvertire l'esigenza di scrivere in nota da dove ricavasse questa informazione.

[22] In accordo con BALMAS, DAL CORSO 1977, p. 13, nota 19, mi sembra che solo Berger e gli stessi Balmas-Dal Corso siano stati più cauti nel riconoscere la provenienza dei codici giunti al Perrin dalla Valle di Pragelato, il primo affermando che «Je ne me souviens pas d'y avoir remarqué aucune indication particulière de provenance» (cfr. BERGER 1889, p. 390), i secondi ricordando l'informazione del Gilles che ho riportato *supra* e prendendo le distanze dal Léger che assegnava «ai manoscritti consegnati al Perrin, come fonte, la Val Pragelato» (cfr. BALMAS, DAL CORSO 1977, pp. 12-3, note 18-19). Inoltre, JALLA 1936, p. 110, riporta, a proposito della raccolta di questi manoscritti, le parole del Gilles ma non quelle del Perrin.

[23] Cfr. JALLA 1903, p. 119.

ou de leurs Persécutions»[24], per fare solo un esempio, le richieste di fornire materiale sono indirizzate a luoghi precisi e talvolta addirittura a determinate persone del Delfinato piemontese e francese, tra cui anche alcuni rappresentanti delle chiese della Val Chisone-Valle di Pragelato[25].

Purtroppo i documenti in nostro possesso non riportano informazioni sull'esito di queste richieste: non sappiamo, quindi, se arrivarono effettivamente al Perrin alcuni manoscritti da queste località e da queste persone; a tal proposito si legge soltanto negli atti del Sinodo di Mentoulles del 1612 che «a esté ordonné qu'il seroit baillé une bible in folio pour recompense et en eschange à celui qui avoit fourni à M. Perrin pour la construction de l'histoire des Vaudois certains anciens livres en langage barbe lesquels livres appartiendront à la province»[26]. Non conosciamo nulla sull'identità e sulla provenienza di questo donatore né quali fossero i libri che ha procurato. La domanda che si può porre è se l'eccezionalità di questa menzione sia dovuta al fatto che questi libri non erano stati richiesti direttamente e giungevano come un dono graditissimo in un momento in cui si stava portando avanti una difficile ricostruzione storica oppure se questi sono gli unici libri *en langage barbe* ricevuti dal Sinodo delfinatese dopo tanta ricerca.

Tralasciando considerazioni di altro tipo, ciò che importa qui sottolineare è che Perrin ricevette nel 1612 – o comunque dopo il Sinodo del 1611 – alcuni codici che probabilmente giungevano dalla Valle di Pragelato; questi manoscritti, però, non sono sicuramente quelli riuniti dal Vignaux, dato che il Sinodo di Gap si era svolto nel 1603 e il pastore era morto nel 1605[27].

---

[24] Cfr. JALLA 1905, p. 29: si tratta di una richiesta che compare negli atti del Sinodo nazionale di Francia svoltosi a La Rochelle nel 1607.

[25] Nel 1603 la richiesta di inviare manoscritti viene rivolta *particulièrement* ai pastori e alla chiesa di Grenoble, a Bartolomeo e a Pierre Perrot, padre e figlio pastori rispettivamente a Usseaux e a Abriès *et adjointes*, a Thomas Anastaze, pastore di Villaretto, capoluogo di Roure, a Rottier e a Videl, deputati di Embrun e di Villar Saint Pancrace vicino Briançon. Successivamente, nel 1608 la *Compagnie* si rivolge a Pannes e ancora al Briançonnais, certa che alcuni *manuscrits* e alcune *memoires* si trovino in quei luoghi; infine, nel 1609 la richiesta è indirizzata ad altre persone: Ferrier, Durand, Benoist, Castelfranc e Vignier che, se corrispondono agli individui presenti a quel Sinodo e non a loro omonimi, dovrebbero essere rispettivamente pastori a Nîmes, Parigi, Montauban, Venez (che probabilmente è Vénès) e Blois, cfr. JALLA 1903, pp. 93-133; JALLA 1904, pp. 62-87; JALLA 1905, pp. 28-50; JALLA 1906, pp. 56-103, e, per quanto riguarda gli ultimi nomi, AYMON 1710, I, pp. 354-355. Ringrazio Daniele Tron per la segnalazione di questo testo.

[26] Cfr. JALLA 1905, p. 46.

[27] A proposito del Vignaux, bisogna segnalare che la documentazione sinodale in nostro possesso – relativa non solo ai Sinodi del Delfinato ma anche a quelli delle Valli e nazionali di

Tenendo presente questo dato, che riprenderò nelle conclusioni, focalizzerò ora la mia attenzione sui luoghi di conservazione dei manoscritti arrivati al Perrin tramite Dominique Vignaux. Non mi pare che la tesi della provenienza dei codici «del Vignaux» dalla Valle di Pragelato sia stata dimostrata in alcun modo; questa localizzazione deriva *in primis* dall'autorevolezza che è stata riconosciuta alle parole del Perrin nell'*Histoire des Vaudois*, ma anche dal carattere meno provinciale di questa valle che viveva, nel tardo Cinquecento e primo Seicento, una situazione più tranquilla e favorevole dal punto di vista delle persecuzioni religiose rispetto alle altre[28] ed infine dal fatto che vi sono tre manoscritti valdesi sui quattro che presentano indicazioni a questo proposito – la Bibbia di Zurigo e due di Cambridge, Dd XV 29 e Dd XV 33 – i cui *ex-libris* attestano proprietari della Val Chisone e Valle di Pragelato[29].

Perché si dovrebbe scartare *tout court* l'informazione del Gilles, che racconta di essere stato artefice in prima persona della raccolta dei manoscritti, e perché si dovrebbe invece dare credito alle parole del Perrin? Questa domanda, che mi ha spinto ad approfondire l'argomento, non solo non mi pare che trovi risposta nella bibliografia precedente, ma si ripresenta con forza grazie alla consta-

---

Francia – non lega in alcun modo la raccolta dei manoscritti alla sua figura e che né Dominique né Jean Vignaux vengono nominati tra i partecipanti del Sinodo nazionale di Francia tenutosi a Gap, stando a quanto riportato in AYMON 1710, I, pp. 255-295. Negli atti del Sinodo delle Valli del settembre 1603 viene solo riferito che Dominique Vignaux aveva chiesto al Sinodo di essere inviato a quello di Gap del mese successivo e di poter raggiungere successivamente la sua terra d'origine, la Guascogna, che non vedeva da molti anni: è il Gilles ad informare che il vecchio pastore voleva andare a Gap per portare i manoscritti utili alla stesura dell'opera storica. Non si può, dunque, sostenere sulla base degli atti sinodali il ruolo fondamentale di Vignaux nella raccolta dei manoscritti; tuttavia, credo – in linea con tutti coloro che hanno trattato l'argomento – che sia effettivamente da riconoscere il ruolo di primo piano del Vignaux, dato che questa notizia viene fornita indipendentemente dal Perrin e dal Gilles il quale, inoltre, narra eventi che ha vissuto in prima persona, da cui emerge chiaramente il rapporto di amicizia e conoscenza profonda che aveva con il Vignaux. Infine, la volontà di consegnare i manoscritti si accorderebbe bene con la richiesta di Dominique Vignaux di partecipare ad un Sinodo, quello francese, a cui le chiese delle valli piemontesi non afferivano in qualità di membri effettivi; a questo motivo potrebbe essere ricondotta l'assenza del nome Vignaux nell'elenco dei partecipanti al Sinodo di Gap.

[28] Dal momento che nella Valle di Pragelato «la dissidenza religiosa beneficiava della protezione – relativa – garantita dagli editti di Nantes» (BALMAS, DAL CORSO 1977, p. 14).

[29] Cfr. BRENON 1978, pp. 199-200; BENEDETTI 2006, pp. 81-83. Sui proprietari della Bibbia di Zurigo, cfr. JAYMES 2011, pp. 12-24, su quelli del ms. Dd XV 33 cfr. BORGHI CEDRINI 1981, pp. 67-86; CORNAGLIOTTI 2011, pp. 194-5. A questi dati va aggiunta la testimonianza di Jean Léger di aver depositato un manoscritto valdese «recouvert dans la Vallée de Pragela» nella biblioteca del Collegio di Ginevra (cfr. LÉGER 1669, p. 23).

tazione, che mi sembra sia stata più volte dimenticata o non considerata attentamente nel corso degli studi, che Vignaux risiedeva nella valle di Luserna.

Vignaux è stato generalmente indicato dagli studiosi come pastore di Praviglielmo nell'alta valle Po, in cui in realtà visse soltanto nei primi anni del suo pastorato perché, a partire dal 1565, si trasferì al Villar di Luserna (odierna Villar Pellice), dove rimase fino alla morte avvenuta, come già ricordato, nel 1605[30]. Questo dato mi pare della massima importanza: sapendo che Vignaux abitava nella Valle di Luserna, se Perrin avesse ragione saremmo di fronte ad un pastore che ha raccolto i manoscritti non nella sua valle ma in un'altra; inoltre, come già si è detto, il Sinodo del Delfinato del 1603 aveva incaricato «particulièrement» alcune persone per il reperimento di codici valdesi, tra cui due abitanti della Val Chisone e Valle di Pragelato: Thomas Anastaze, pastore di Villaretto di Roure, e Bartolomeo Perrot, pastore a Usseaux. Perché un anziano pastore della Valle di Luserna avrebbe dovuto raccogliere dei codici in una valle dove né abitava né conduceva il suo ministerio e in cui erano state incaricate della raccolta ufficialmente altre persone?[31]

A questa considerazione, che sembra concordare con le parole del Gilles e contrastare con quelle del Perrin, si aggiungono altri due argomenti che mettono in dubbio l'attendibilità delle informazioni date da quest'ultimo; entrambi emergono dall'*Histoire des Vaudois*.

Innanzitutto, mi pare significativa la traduzione che il Perrin compie della nota del *Tableau des différens de la Religion* di Philippe de Marnix de Sainte Aldegonde in cui viene indicato che, verosimilmente alla fine del Cinquecento, alcuni codici «se trouvent en parchemin escrits à la main de fort ancienne lettre en la Bibliotheque du Sieur Iosephe de la Scale. Et entre le mains de divers ministres des Vallees d'Angrongne. Et du Sieur de sainct Ferreol, Ministre d'Oranges»[32]. Con «Vallees d'Angrongne», ritengo che Marnix indichi genericamente le Valli, forse per via dell'importanza di Angrogna nelle vicende valdesi, visto che *Vallees* è plurale e non compaiono nomi di altre Valli valdesi nella sua trattazione. Perrin riporta quasi alla lettera la nota, ma taglia il riferimento ai pastori delle Valli di Angrogna:

---

[30] Cfr. TRON 2010, p. 144.

[31] Al tempo stesso ci si potrebbe chiedere perché dalle Valli piemontesi ci fosse stata mobilitazione per il reperimento dei codici, dato che l'iniziativa editoriale riguardava le comunità afferenti al Sinodo del Delfinato. Gilles informa che «les Synodes de France nous auoyent par leurs lettres requis d'enuoyer au Sieur Perrin Ministre en Dauphiné, les memoires & liures que nous pourrions recouurer des Vaudois» (GILLES 1644, p. 383).

[32] MARNIX DE SAINT ALDEGONDE 1857, I, p. 391, nota 2.

Le Sieur de Sainct Ferriol Pasteur en l'Eglise d'Orenge porté d'vne saincte curiosité, recueillit plusieurs desdits liures, lesquels il fit voir au Sieur de Saincte Aldegonde, qui en a fait mention en son premier Tableau, auquel endroit il dit qu'il y en a d'autres escrits à la main de fort ancienne lettre en la Bibliotheque du Sieur Iosephe de la Scale (*a margine*: Au i. Tableau du Sieur de Saincte Aldegonde. p. 153)[33].

A mio avviso non è tanto l'omissione della porzione di testo ad essere significativa – perché, come emerge dalla lettura della sua opera, nel momento in cui scrive, Perrin ritiene di essere in possesso dei manoscritti appartenuti prima ai pastori delle «Vallees d'Angrongne» – quanto il fatto che il pastore di Nyons, poco dopo, nella nota a margine di cui ho parlato all'inizio di questo articolo[34], abbia mutato automaticamente in Valle di Pragelato ciò che doveva aver inteso perfettamente come un generico riferimento alle Valli valdesi, rivelando in questo modo la volontà di mettere in risalto la valle pragelatese sulle altre valli, probabilmente perché questa afferiva al Sinodo del Delfinato, promotore dell'opera[35].

In secondo luogo, ritengo che sia della massima importanza sottolineare un dato che non mi pare sia mai stato considerato attentamente: quando Perrin cita «les Memoires de Vignaux» sta citando, come è noto, non un'opera originale composta dal pastore valligiano, come egli crede, bensì la traduzione, andata poi perduta, che questi aveva fatto della *Historia breve & vera* di Gerolamo Miolo (che Perrin pare non conoscere)[36]. Il confronto tra le parole riportate dal Perrin e il testo italiano del Miolo mette in luce che tutte le informazioni che vengono attribuite al Vignaux si ritrovano nell'*Historia breve & vera* e il «quelque chose du

---

[33] PERRIN 1618, p. 57.

[34] E che qui ricordo: «Ces liures & plusieurs autres ont esté receuillis en la valee de Pragela» (*ibid.*).

[35] Daniele Tron mi suggerisce che la volontà di mettere in risalto l'importanza della Valle di Pragelato nell'opera del Perrin possa essere speculare a quella di mettere in risalto la Val Pellice in quella del Gilles, dal momento che i due libri erano stati commissionati rispettivamente dal Sinodo del Delfinato e dal Sinodo delle Valli piemontesi.

[36] Il pastore Gerolamo Miolo scrisse in italiano nel 1587 un'opera – conosciuta comunemente con il titolo *Historia breve & vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli* che figura nel frontespizio del manoscritto che la tramanda, il Dd 3.35 della University Library di Cambridge – che tratta la storia e la dottrina valdese secondo uno schema di 20 domande e risposte. Si deve ad un articolo del 1899, comparso anonimo e rivendicato da JALLA 1914, I, p. 364, nota 1, l'attribuzione di questo scritto al Miolo e la formulazione dell'ipotesi che fosse questa l'opera tradotta in francese dal Vignaux. Tale supposizione, che a me pare sia ormai acquisita (e, anche se non lo fosse, mi pare dimostrata dallo studio che ho condotto), era accolta da Balmas, editore dell'opera del Miolo, con una certa prudenza, cfr. MIOLO 1971, p. 15: «non è suffragata da alcuna prova diretta».

sien»[37] che, stando al Gilles, Vignaux aveva aggiunto nel predisporre la traduzione pare riguardare solo alcune note di commento di carattere generale e discorsivo. In alcuni punti la traduzione si mostra fedelissima, estremamente letterale. Non potendo riportare tutti i passi interessati per ragioni di spazio, mi limito a trascrivere nella TABELLA 1, a mo' di esempio, una breve parte di uno di questi passaggi (il primo) ponendo a fronte il testo del Miolo e a indicare, nella TABELLA 2, le pagine dell'opera del Perrin in cui è riportato il testo del Vignaux con il relativo riferimento alle pagine dell'*Historia breve & vera*, in modo tale da fornire al lettore gli estremi per confrontare i passi.

Tabella 1

PERRIN, *Histoire des Vaudois*, p. 49	MIOLO, *Historia breve*, pp. 97-98
Et pour la doctrine pour laquelle les Vaudois ont esté persecutés, ils ont affirmé, dit -il [D. Vignaux], Qu'il faloit croire aux Sainctes Escritures, seulement en ce qui concerne le salut, sans s'arrester aux hommes. Qu'icelles contiennent tout ce qui est necessaire à salut, & qu'autre chose ne doit estre receuë, sinon ce que Dieu nous a commandé. Qu'il n'y a qu'vn seul Mediateur, & pourtant qu'il ne faut inuoquer les Saincts. Qu'il n'y a point de purgatoire: mais que tous ceux qui sont iustifiés par Christ, vont à la vie eternelle. Ils recourent & approuuent deux Sacremens, le Baptesme, & la communion de la saincte Cene. Disent que toutes Messes sont damnables, & principalement celles qui se disent pour les trespassés, & partant qu'on les doit abolir. [...]	Hor la summa della dottrina, e fede de Valdesi antiqui è tale come si può raccoglere per quello ch'hanno narrato quei ch'hanno scritto contra di loro, et massime per il testimonio d'un chiamato Reinerio, il qual ha vivuto, e scritto pocco appresso quel tempo. Primamente che bisogna creder alle sacre scritture solamente in ciò che concerne la salute senza arrestarsi a gl'huomini; ch'elle contengono tutto ciò ch'è necessario alla salute. Et che nissuna cosa deve riceversi eccetto che quello ch'Iddio ci ha comandato. Item che non vi è ch'un solo mediatore, per tanto che ci [*sic*] devono invocar i santi. Item che non vi è alcun purgatorio salvo che il sangue di Christo per cui gl'huomini sono giustificati, et vanno alla vita eterna. Però essi negano che vi sia un terzo ni quarto luogo. Item essi ricevano et approvano due sacramenti ciò è il Batesimo et la communione.

[37] GILLES 1644, p. 383.

	Item essi dicano tutte le messe et principalmente quelle inventate per i trapassati essere dannabili, però doversi abolire. […]

Tabella 2

PERRIN, *Histoire des Vaudois*	MIOLO, *Historia breve*
Libro I, cap. VI, pp. 48-50 (cfr. TABELLA 1)	Risposta alla domanda 5: pp. 97-99 (cfr. 6)
Libro I, cap. VII. pp. 55-56 (cfr. TABELLA 3)	Risposta alla domanda 14: pp. 103-104 (cfr. 7)
Libro I, cap. IX, pp. 66-68	I nomi de i Barba, o sia Ministri Valdesi (appendice): pp. 107-115
Libro II, cap. III, pp. 109-112 (informazioni molto generali che non permettono di essere rintracciate nella Historia del Miolo)	---
Libro II, cap. III, pp. 116-117	Risposta alla domanda 4: pp. 85-86
Libro II, cap. IIII, pp. 150-152	Risposta alla domanda 4: pp. 86-89 e Historia della Val d'Angrognia (tra domanda 4 e 5): pp. 90-92.
Libro II, cap. IX, pp. 223-224	I nomi de i Barba, o sia Ministri Valdesi (appendice): p. 108
Libro II, cap. XVI, p. 241	I nomi de i Barba, o sia Ministri Valdesi (appendice): p. 109.

Constatato che tutti i passi attribuiti al Vignaux dal Perrin derivano in realtà dal Miolo, si può supporre che siano traduzione dell'*Historia breve & vera* anche le parole del Vignaux: «Nous avons des vieux liures des Vaudois, contenans Catechismes & Presches, escrits en langue vulgaire à la main, ou il n'y a rien qui face pour le Pape & Papisme»[38] da cui Perrin deduceva quanto esposto brevemente all'inizio di questo contributo, vale a dire che il pastore delle Valli era stato proprietario di molti manoscritti che aveva raccolto nei tanti anni del suo ministerio. Nella sua interezza, il passo che qui interessa dell'*Histoire des Vaudois* recita così:

> C'est à ce bon seruiteur de Dieu [D. Vignaux] auquel nous auons l'obligation de l'amas des vieux liures des Vaudois. Car tout autant qu'il

[38] PERRIN 1618, p. 56.

> en trouua, il les recueillit & garda songneusement. Et ce fit-il d'autant plus commodement, que, comme il dit, il a conuersé parmi eux par l'espace de quarante ans, scauoir depuis enuiron quatre vingts ans passés. Car ce fut sur la fin de ses iours qu'il donna à certains particuliers sesdites memoires qu'il auoit dressé touchant les Vaudois, & tous les vieux liures qu'il auoit recueilli dans leurs valees, de la substance desquels il parle ainsi. Nous auons dit-il des vieux liures des Vaudois, contenans Catechismes & Presches, escrits en langue vulgaire à la main, ou il n'y a rien qui face pour le Pape & Papisme. Et c'est merueilles (dit-il) qu'ils ayent veu si clair en vn temps de tenebres plus espesses que celles d'Egypte[39].

Anche se la traduzione non è letterale, mi sembra che le parole (che ho sottolineato nel testo) che Perrin riprende dall'opera del Vignaux corrispondano alla risposta alla domanda 14 dell'*Historia breve & vera* (cfr. *Tabella* 3); inoltre, mi pare più logico ritenere che il Perrin abbia preso per parole del Vignaux ciò che in realtà questi aveva tradotto dal Miolo piuttosto che pensare che il Vignaux non abbia tradotto dal Miolo la parte relativa ai libri dei *barba* o addirittura che il Perrin la abbia ignorata nella parte della sua *Histoire* che tratta dei libri dei valdesi.

La supposizione che il Vignaux non stia parlando di sé come proprietario di manoscritti pare rafforzata anche dall'uso della prima persona plurale: non credo che *nous avons des vieux liures* indichi un *plurale maiestatis* – dato che, quando Perrin riporta citazioni in cui il Vignaux parla in prima persona, quest'ultimo usa sempre la prima persona singolare[40] – ma più probabilmente la comunità valdese delle Valli; il *nous avons* potrebbe tradurre il «come di ciò se ne trovano ancora alcuni loro libri» dell'*Historia breve & vera.*

---

[39] In questo passo vi sono dei riferimenti temporali errati: Perrin colloca l'inizio del ministerio di Vignaux nelle Valli ottanta anni prima rispetto al momento in cui sta scrivendo (quindi intorno al 1520-1530 dato che l'*Histoire* viene pubblicata a Ginevra nel 1618 ma subì diverse revisioni a partire dal 1611) e la stesura dell'opera del Vignaux circa 40 anni prima (verosimilmente tra 1570-1580). Sappiamo, invece, che il Vignaux (1529-1605) arrivò in Piemonte con ogni probabilità nella seconda metà del 1557, cfr. l'*Appendice* in TRON 2010, p. 132.

[40] Cfr. ad esempio la seguente frase: «Moy qui escris (dit-il) puis tesmoigner qu'ayant esté enuoyé entre ces gens pour leur prescher l'Euangile de nostre Seigneur, ce que i'ay fait il y a bien quarante ans. il ne m'a point falu trauailler à les destourner» (PERRIN 1618, p. 56).

Tabella 3

PERRIN, *Histoire des Vaudois*, pp. 56-57	MIOLO, *Historia breve*, pp. 103-104
C'est à ce bon seruiteur de Dieu [D. Vignaux] auquel nous auons l'obligation de l'amas des vieux liures des Vaudois. Car tout auta*n*t qu'il en trouua, il les recueillit & garda songneusement. Et ce fit-il d'autant plus commodeme*n*t, que, comme il dit, il a conuersé parmi eux par l'espace de quarante ans, scauoir depuis enuiron quatre vingts ans passés. Car ce fut sur la fin de ses iours qu'il donna à certains particuliers sesdites memoires qu'il auoit dressé touchant les Vaudois, & tous les vieux liures qu'il auoit recueilli dans leurs valees, de la substance desquels il parle ainsi. Nous auons dit-il des vieux liures des Vaudois, contenans Catechismes & Presches, escrits en langue vulgaire à la main, ou il n'y a rien qui face pour le Pape & Papisme. Et c'est merueilles (dit-il) qu'ils ayent veu si clair en vn temps de tenebres plus espesses que celles d'Egypte.	Essi [i barba] travagliavano giornalmente a tradurre i libri della Bibia nella loro lingua commune nella quale essi predicavano, et gli scrivevano di lor proprie mani, et religavano tali libri. ~~Sono di più statti i primi a far tradurre in Francese la Bibia, et l'hanno fatta stampare in grande volume a Nuovo Castello a loro proprie spese, havendo sborsato a tale effetto otto cento scudi d'oro.~~ Inoltre essi componevano libri della loro dottrina et scrivevano le loro prediche nella lor lingua, come di ciò se ne trovano ancora alcuni loro libri, come anco di medicina et Catechismi scritti nella lor lingua[41].

[41] La questione sarà da studiare meglio, ma credo che nell'esemplare che Vignaux tradusse in francese non doveva essere presente la frase che ho barrato nella *Tabella* 3 («Sono di più statti i primi a far tradurre in Francese la Bibia, et l'hanno fatta stampare in grande volume a Nuovo Castello a loro proprie spese, havendo sborsato a tale effetto otto cento scudi d'oro») e che, di conseguenza, la sua assenza nel passo parallelo dell'*Historie* del Perrin non debba stupire. Questa ipotesi mi pare percorribile tenendo in conto che nel momento in cui Perrin riferisce l'episodio della traduzione della Bibbia di Neuchâtel, riporta, con alcune varianti sul prezzo pagato, questa informazione ma non cita tra le sue fonti l'opera del Vignaux (cfr. PERRIN 1618, p. 161); tale mancanza fa supporre, a mio avviso, che non ci fosse questo riferimento nel testo del Vignaux che Perrin aveva davanti agli occhi. Inoltre, credo che, per quanto concerne questa frase, si possa sospettare un'interpolazione nella trasmissione testuale dell'*Historia breve et vera*, dal momento che si tratta di una nota di tono diverso rispetto alle informazioni di ordine più generale che Miolo dà nel testo e spezza qui la struttura speculare del passo che tratta della pratica dei *barba* di mettere per iscritto la traduzione della Bibbia e i principi della loro dottrina e dei loro sermoni.

La ricostruzione del Perrin, già contraddetta dalla testimonianza di un esponente importante delle chiese delle Valli del XVII secolo come Pietro Gilles, messa in dubbio – per quanto riguarda la provenienza dei codici dalla Valle di Pragelato – dalla documentazione storica che attesta l'attività di Dominique Vignaux nella Val Pellice e sospettabile di voler mettere in risalto la Valle di Pragelato sulle altre valli, pare ora ulteriormente screditata da quest'ultima constatazione che fa emergere come la testimonianza del pastore-storico, per cui Vignaux fu proprietario di codici, sia inattendibile perché basata su parole che con ogni probabilità non erano del Vignaux ma del Miolo.

Mi pare, dunque, che, se effettivamente il Vignaux riunì alcuni dei manoscritti giunti al Perrin, non vi sia motivo di dubitare delle parole del Gilles né di ipotizzare un arrivo dei codici dalla Valle di Pragelato e, di conseguenza, che non si possa riconoscere l'importanza del Vignaux senza riconoscere al tempo stesso la provenienza dei codici «principalement» dalla Valle di Luserna e di Angrogna.

A conclusione, si può ipotizzare che i manoscritti valdesi utilizzati per l'*Historie* di Perrin siano giunti in parte dalla Valle di Luserna e dalla Valle di Angrogna e in parte dalla Valle di Pragelato. La conservazione di tali codici tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo nella Valle di Luserna e di Angrogna può essere supposta grazie alla testimonianza del Gilles che è rafforzata, quasi per ironia della sorte, dal Perrin che, collegando – benché all'interno di una ricostruzione erronea – il nome del Vignaux alla raccolta dei manoscritti, sostiene l'ipotesi di un suo ruolo chiave in questa vicenda e, di conseguenza, le parole del Gilles[42]; la provenienza di alcuni codici dalla Valle di Pragelato è attestata, invece, dagli atti sinodali di Mentoulles del 1612.

A questo punto bisognerà provare ad andare *à rebours* cercando di capire se i codici, oltre ad essere stati conservati in vallate diverse, sono stati anche redatti in luoghi (*scriptoria*?) diversi ed eventualmente riconoscere quanti e quali manoscritti arrivarono dall'una e dall'altra valle; dal momento che i codici dublinesi non forniscono indicazioni esplicite a questo proposito, spero, insieme al gruppo di lavoro che si sta occupando dei manoscritti valdesi, di giungere presto a nuove considerazioni, grazie ad uno studio dei codici che sia al tempo stesso verticale (cioè volto all'analisi dell'individuo manoscritto in sé) e orizzontale (vale a dire collocando le caratteristiche, contenutistiche e formali, di ogni mano-

[42] Non si può escludere che Jean Paul Perrin, attivo nelle chiese e nei Sinodi di quegli anni, fosse a conoscenza del fatto che Dominique Vignaux aveva raccolto i testi poi giunti nelle sue mani.

scritto all'interno di uno studio generale del *corpus* e del contesto storico di cui questi codici sono espressione).

FEDERICO EMIDIO BO

Bibliografia

Abbreviazioni:

BSSV: Bollettino della Società di Studi Valdesi
BSHV: Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise

ARMAND HUGON A. 1978, *A proposito di manoscritti e di storici valdesi*, in BSSV, 143, pp. 87-89

AYMON J. 1710, *Tous les Synodes Nationaux des Eglises Reformées de France*, La Haye, chez Charles Delo, 2 voll.

BALMAS E., DAL CORSO M. 1977, *I manoscritti valdesi di Ginevra*, Torino, Claudiana.

BENEDETTI M. 2006, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana.

BERGER S. 1889, *Les Bibles provençales et vaudoises*, in «Romania», 18, pp. 353-422

BO F. E. 2011a, *L'antica letteratura valdese*, in Letteratura per una lingua, lingua per una letteratura, Atti al Convegno degli Amici della Scuola Latina di Pomaretto (25 settembre 2010), Pomaretto, pp. 43-48

BO F. E. 2011b, *L'antica letteratura valdese*, in «La beidana. Cultura e storia nelle Valli Valdesi», 71, pp. 38-46.

BO F. E. 2013, *Il manoscritto 263 del fondo valdese di Dublino: descrizione, storia e annotazioni filologiche*, in BSSV, 212, pp. 3-46.

BORGHI CEDRINI L. 1981, *Cultura 'provenzale' e cultura 'valdese' nei Mettra Ceneche ("Versi di Sebeca") del ms. Dd XV 33 (Bibl. Univ. di Cambridge)*, Torino, Giappichelli

BORGHI CEDRINI L. 2009, *L'antica lingua valdese*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, Atti del XLVI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-3 settembre 2006), a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, pp. 225-237.

BRENON A., *Localisation des manuscrits vaudois*, in *Lingue e dialetti dell'arco alpino occidentale. Atti del convegno internazionale di Torino, 12-14 aprile 1976*, a cura di G. P. Clivio e G. Gasca Queirazza, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1978.

CORNAGLIOTTI A. 2011, *I testi di grammatica latina e aritmetica della famiglia Blanc di Fenestrelle nel 1510-1511*, in *Presenze religiose, migrazioni e lingua occitana nell'alta Val Chisone tra il '400 e il '500*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, Associazione culturale "La Valaddo", pp. 191-225

GILLES PIERRE 1644, *Histoire ecclésiastique des Églises Réformées de l'an 1160 au 1643*, Genève, pour Jean de Tournes.

JALLA J. 1903, *Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, in BSHV, 20, pp. 93-133

JALLA J. 1904, *Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, in BSHV, 21, pp. 62-87

JALLA J. 1905, *Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, in BSHV, 22, pp. 28-50

JALLA J. 1906, *Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, in BSHV, 23, pp. 56-103

JALLA J. 1936, *Glanures d'histoire vaudoise*, Torre Pellice, Alpina, 1936.

JAYMES D. 2011, *The Zurich Waldensian New Testament (MS. C 169 [706]): the Archaelogy of a Dissidence*, in BSSV, 208, 2011, pp. 12-24

LANGE (DE) A. 2011, *Dalla Riforma al Valdismo in Val Pragelato: 1555-1564*, in *Presenze religiose, migrazioni e lingua occitana nell'alta Val Chisone tra il '400 e il '500*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, Associazione culturale "La Valaddo", pp. 55-126

LÉGER JEAN 1669, *Histoire générale des Eglises Evangéliques des vallées de Piémont ou Vaudoises*, Leyden, chez Jean Le Carpentier.

MARNIX DE SAINT ALDEGONDE P. 1857, *Tableau des differens de la religion*, Bruxelles, Imprimerie de François Van Meenen, 4 voll. (1ª ed. Leyden, Par Iean Paets, 1599).

MIOLO GEROLAMO 1971, *Historia breve & vera de gl' affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di E. Balmas e V. Diena, Torino, Claudiana

PERRIN JEAN-PAUL 1618, *Histoire des Vaudois divisee en trois parties*, Genève, pour Matthieu Berjon.

RIVOIRA S. 2011, *I nomi di famiglia nelle Valli Valdesi*, in BSSV, 209, p. 15.

SOGGIN J. A. 1951, *Uno scritto sul matrimonio dei Valdesi prima della Riforma*, in «Lincei-Rendiconti morali», s. VIII, vol. VI, fasc. 7-10, 1951, pp. 399-409

TRON D. 2010, *La creazione del corpo pastorale valdese e la Ginevra di Calvino*, in BSSV, 207, pp. 77-161.

«Discernere il vero dal falso»: percorsi eterodossi della predicazione «periferica» in area bresciana, attraverso il processo inquisitoriale del minore conventuale Daniele Baratta alla metà del XVI secolo*

Abstract. Unorthodox preaching was also carried out to a great extent outside of urban centres, as the unprecedented inquisitorial trial held by Minor Conventual Daniele Baratta shows. Asin the larger towns, such preaching was based on issues of prime importance for Church dogma, such as predestination, the intercession of saints, salvation through faith alone, and much more. Finally, as occurred in the towns and cities, local authorities looked for a preacher at least for the homiletic cycles of Lent and Advent, ensuring as far as possible the orthodoxy of the sermons, even though outside the urban centresheretical preachers tended to take turns in the same pulpits within a few years. In short, there was what can be called a "peripheral homiletic system".

Keywords: heresy, preaching, Inquisition, friars, Brescia.

---

* Il presente studio è stato reso possibile dalla concessione di un finanziamento per attività di ricerca da parte dell'Istituto del Consiglio nazionale delle ricerche per lo studio della storia del pensiero filosofico (Ispf) per una ricerca su «La predicazione eterodossa nell'Italia del Cinquecento: dottrine, strategie, percorsi, ponendo particolare attenzione alle dottrine, strategie e percorsi del dissenso tra vecchio testamento e nuovo testamento, analizzando la cronologia e geografia della predicazione eterodossa, le ragioni del dissenso, i metodi ed i contenuti dello stesso e le strategie di repressione». Ringrazio per il finanziamento la Direttrice dell'Ispf, dr.ssa Manuela Sanna, e i professori Maurizio Vitale, Enrico Isacco Rambaldi e Silvio Ferrari; ringrazio il prof. Massimo Firpo per i numerosi consigli e indicazioni di ricerca; l'amico Gianclaudio Civale per l'attenta e paziente lettura del testo e la prof.ssa Susanna Peyronel per le preziose indicazioni nella redazione finale del testo: senza di lei, questo saggio sarebbe rimasto davvero «picciol fiumicello». Resta ferma la mia responsabilità di qualsiasi errore. Dedico questo articolo a mio fratello Manuel, perché da questi uomini possa imparare a non arrendersi. Mai.

La predicazione di frate Daniele Baratta e di altri frati in area bresciana, non solo sembra mostrare una realtà assai diversa da quella del Mezzogiorno e delle campagne, «rimaste nel complesso del tutto estranee al dibattito religioso della prima metà del secolo XVI»[1], quasi escluse dai circuiti della predicazione e della circolazione di libri[2], ma testimonia anche un «fenomeno sempre più dilagante»[3] tra gli anni quaranta e cinquanta, che vide numerosi predicatori eterodossi inquisiti o denunciati. Le loro vicissitudini possono essere interessanti al fine di meglio comprendere se e come anche le aree extraurbane siano state coinvolte nei circuiti della predicazione. Sebbene sia innegabile, infatti, la centralità dei pulpiti urbani, specie nell'area della pianura padana, le vicende oggetto di questo studio aprono scenari ben più complessi e variegati per la storia della diffusione di dottrine eterodosse dai pulpiti, al di fuori dei centri maggiori. In una società dove la capacità di leggere era scarsa, a volte anche tra gli stessi religiosi, non sorprende che la predicazione, insomma la parola, sia stata uno dei maggiori sistemi di diffusione delle eresie luterane tra i ceti sociali più umili e che ragionevolmente «fu nel "solco aperto dalla predicazione" che la letteratura filo-protestante si andò in seguito disseminando, "impiantandosi laddove quella aveva dissodato il terreno"»[4]. Appare evidente che nelle città la cospicua presenza di religiosi, la limitatezza dello spazio e soprattutto la vigilanza dell'Inquisizione permisero di arginare più agevolmente la propaganda eterodossa dai pulpiti, mentre ciò avvenne con maggior difficoltà e lentezza nelle zone extraurbane. L'abbondanza di documentazione inquisitoriale incentrata sulle aree urbane potrebbe significare soltanto che l'Inquisizione si mosse con grande ritardo nei confronti delle zone non urbane. Se nelle città, infatti, la popolazione fu precocemente esposta all'azione di predicatori eterodossi, la medesima predicazione si sviluppò altresì nelle zone periferiche, a volte in maniera capillare. Solo per fare qualche esempio, è notissima la predicazione iniziata fin dal 1540 da Lisia Fileno *alias* Camillo Renato, arre-

---

[1] RUSCONI 1981a, la citazione è a p. 1007. Tutto l'articolo resta studio fondamentale per una qualsiasi ricerca sulla predicazione in Italia, come anche RUSCONI 1981b. Sul tema, vedi anche COLETTI 1983; RUSCONI 1986; DELCORNO 1995; ROMEO 1996; GIOMBI 1998; GIOMBI 2001; GIOMBI 2002. Sebbene di carattere prettamente letterario, non sarà inutile richiamare le pagine di FUMAROLI 2002, in particolare pp. 117-193.

[2] Per un inquadramento più generale, cfr. *La tipografia* 1989, pp. 167-174, anche per la bibliografia in area bresciana, oltre a FERRAGLIO 1998. Alcuni esempi di circolazione di libri proibiti in area bresciana sono nel II costituto di Bartolomeo della Pergola, del 14 febbraio 1556, cfr. PMN, vol. I, p. 323.

[3] CARAVALE 2012, p. 18

[4] È la tesi ripresa *ivi*, p. 14, già avanzata da SEIDEL MENCHI 1983.

stato nel modenese mentre «andava suvertendo li villani»[5], oppure il caso occorso nel 1550, quando l'ambasciatore veneziano a Roma denunciava alcuni artigiani bergamaschi che nei giorni feriali «andavano per le ville et monta[va]no sopra i alberi a predicare la setta lutherana a popoli et contadini»[6]. Sono inoltre oramai conosciuti gli innumerevoli focolai di dissenso religioso nei borghi e nelle valli della bergamasca durante l'episcopato di Vittore Soranzo, favoriti persino dalla predicazione di curati come don Matteo Cotti, viceparroco di Calepio[7].

La predicazione diffusa ed eterodossa dei primi decenni del secolo ispirò forse la successiva costruzione del sistema di evangelizzazione gesuitico. Seppure concentrato inizialmente nella parte meridionale dell'Italia, com'è noto, il nuovo modello ignaziano della «missione interna» al servizio di un papato che «diversamente da quello del primo Cinquecento, cominciò a occuparsi direttamente dell'invio di predicatori» e che accentuò i propri «tratti universalistici»[8], si spiega, oltre che con la spinta missionaria endogena della neonata Compagnia, anche come reazione alla precedente predicazione eterodossa nelle aree periferiche, raramente arginata dagli scarsi mezzi delle sedi vescovili, peraltro incapaci di fornire una valida alternativa, vista la carente preparazione dei curati. Bisogna poi ricordare che a livello di contenuto «la predicazione popolare del secondo Cinquecento [...] dimostra di privilegiare aspetti morali lontani dalle sottigliezze e dalle ambiguità teologiche»[9], ma che così non fu per tutta la prima metà del secolo, anche (e forse particolarmente) nelle zone lontane dalla città. Il prevalere del *delectare* di scuola gesuitica, spesso oggetto di una linea storiografica che tende a privilegiare la «varietà delle forme retoriche sperimentate nella predicazione postridentina»[10], non deve farci dimenticare che i frati itineranti della prima metà del secolo si cimentarono con tematiche di primaria importanza nell'edificio dogmatico della Chiesa, e lo fecero in un periodo decisivo della sua storia, quando alcune aperture verso i protestanti sembravano ancora possibili in quel conglomerato di sensibilità irenica che seppe affascinare financo le alte gerarchie ecclesiastiche. Tali predicatori continuarono a edificare un'alternativa anche dopo la chiusura degli spazi, sancita da quella che è stata recentemente definita la «presa di potere del Sant'Uffizio»[11]. Quando infatti il «primato dell'ortodossia» divenne il «cuore identitario della Chiesa» e quando la macchina del Sant'Uffizio

[5] Rotondò 1968, p. 170.
[6] Firpo 2006b, p. 15.
[7] Firpo 2006a, pp. 333-334.
[8] Prosperi 1996, p. 569, ma per la questione vedi *ivi*, pp. 551-586.
[9] Giombi 1992, pp. 79-80.
[10] Cfr. *La predicazione* 2009, introduzione a cura di C. Delcorno, p. 15.
[11] Firpo 2014, p. XIV.

cominciò a funzionare alacremente, dopo il rodaggio seguito alla bolla *Licet ab initio* del 1542, ogni minimo spazio di predicazione si chiuse a partire dalle città fino alle periferie, tanto da trovare un piccolo riverbero anche nella vicenda del Baratta.

In questa sede si cercherà di dimostrare, attraverso documentazione quasi totalmente inedita relativa al processo a frate Daniele Baratta e alla predicazione di altri frati in area bresciana, come i cicli omiletici fossero «diffusi» anche in aree periferiche lontane dalle realtà urbane e come in tali zone si trattassero le stesse tematiche e si perpetuassero le medesime consuetudini delle più prestigiose città, ad esempio la ricerca da parte delle autorità civili di un buon quaresimalista a beneficio della popolazione. Più ancora ci si chiederà in che modo predicava il Baratta, se era possibile controllare i predicatori nelle periferie e infine si cercherà di verificare almeno in parte se sui pulpiti extraurbani salissero ripetutamente predicatori eterodossi anche a distanza di tempo, come accadeva nelle città.

1. Il processo.

Prima di tentare di rispondere a tali interrogativi, è bene fornire preliminarmente un quadro generale del processo di Daniele Baratta[12], iniziato con la fase «informativa» e durato ben sette anni fino alla condanna del minore conventuale. Nella ricostruzione autografa che il frate fece quasi all'epilogo del procedimento, una specie di *Compendio* riassuntivo delle articolate fasi processuali[13], Daniele manifestò chiaramente di avere ignorato fino all'agosto del 1554

[12] I corposi faldoni del processo di Daniele Baratta sono conservati presso l'Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio*, Busta 9, fascicoli 1 e 2 (d'ora in poi «PB» e carte corrispondenti, che seguono numerazione progressiva senza *recto* e *verso*). Come viene indicato in un documento ivi contenuto e come sarà più chiaro nella narrazione dei fatti, alcuni dei documenti relativi al processo Baratta furono spostati in altri processi, cfr. *ivi* c. 441: «In processu formato contra fratrem Danielem ordinis minorum non fuere servata quae servantur in aliis processibus etiam circa extensionem omnium actium qui facti fuere et interrogatorios testium delatos et hoc dicente quodam religioso sollicitator eiusdem ordinis quod contra similes tolluntur omnes solemnitates iudiciariae sed tantummodo devenitur ad indagandam veram veritatem». La documentazione della busta 9 è da integrare con i registri della busta 159, e da altri documenti citati per esteso nel testo. Alcuni accenni al frate dedicò Rivoire nel suo studio sull'eresia a Brescia, cfr. RIVOIRE 1959b, pp. 63 ss. e *passim*; TACCHELLA 1979, *ad indicem*; SEIDEL MENCHI 1983, nota 55; CAPONETTO 1997, pp. 217-218.

[13] Il documento sembra una lettera autografa di Daniele agli inquisitori con una stesura molto ragionata e precisa, oltre ad avere un titolo programmatico: «Breve compendio della causa di frate Daniele del 21 ottobre 1556», PB, cc. 238-241 (d'ora in poi COMPENDIO).

l'esistenza dell'inchiesta informativa, svoltasi tra il 23 e il 29 marzo 1550, segno evidente che il procedimento si era interrotto quasi subito[14]. Sebbene la situazione nel bresciano cominciasse a sfuggire di mano al cardinal Duranti[15], fatto oramai palese a Roma[16], frate Daniele uscì dunque indenne dal primo procedimento[17], vista la contraddittorietà delle deposizioni e le attestazioni di ortodossia delle autorità locali[18], mentre è probabile che godesse nel biennio 1552-1553 della protezione di Niccolò Assonica, vicario del vescovo di Brescia, la cui comunanza di idee con il vescovo eretico Vittore Soranzo può contribuire forse a spiegare perché in quegli anni il frate non fu infastidito. L'Assonica, nato intorno al 1505,

---

[14] L'inchiesta portò alla luce alcune devianze ereticali del frate sintetizzate in un documento, PB, cc. 405-408. In caso contrario, se fosse stato interrogato, ne avremmo traccia anche indiretta nei suoi costituti, mentre è probabile che egli ne abbia in seguito avuta notizia, come spesso gli accadde nelle fasi processuali successive.

[15] Nato a Brescia nel 1487, Durante Duranti seppe costruire una luminosa carriera ecclesiastica, iniziata sotto Clemente VII, intorno al 1523. Favorito anche da Paolo III, che lo nominò Protonotario apostolico «partecipante» nonché conte Palatino, e del quale divenne Segretario apostolico nel settembre 1540, si recò a Brescia nel 1543, pur già titolare del vescovado di Cassano all'Ionio (CS), eletto su presentazione di Carlo V. Durante fu poi creato cardinale dei «Santissimi XII Apostoli» nel gennaio 1544 da Paolo III. Al vescovato di Brescia fu eletto il 20 febbraio 1551, per la morte del cardinal Andrea Corner, cfr. SANFILIPPO 1993a; GUERRINI 1911, in particolare pp. 94 ss; EUBEL 1923, vol. III, p. 140; RUSSO 1978 e infine MONTANARI 2007, seppure più incentrato su fatti bresciani della seconda metà del Cinquecento.

[16] La preoccupazione della Santa Sede per quel che riguarda l'eresia a Brescia fu espressa più volte sin dal 1546 al nunzio Della Casa, cui si scriveva che «per essere questa materia una di quelle che preme grandemente l'animo di Sua Santità, Vostra Signoria non deve mancare di ogni officio» (il cardinal Farnese a Della Casa, 2 ottobre 1546, cfr. CAMPANA 1908, p. 238, nota n° 3). Il 27 aprile 1549, da Roma si scriveva che i deputati «alla Inquisitione, havendo notitia che nella città di Brescia et sua diocesi ci sono di molti infetti», volevano mandare Tommaso Stella, detto il Todeschino, «a far diligentia, come si è fatto in Istria», ma anche a Brescia la questione della presenza di laici nel tribunale, sul modello dei «Tre Savi» di Venezia, fece rallentare le indagini, fino alla morte di Paolo III, cfr. *ivi*, pp. 238-246. Un breve emesso da Paolo III, il 3 luglio 1551, concedeva di assolvere eretici nella diocesi di Brescia dove pullulavano «lutheranas et diversas alias damnatas et pestiferas hereses». Coloro che avessero voluto tornare nel grembo della madre chiesa, «si id humiliter petierint et relapsi non fuerint», sarebbero stati assolti, cfr. FONTANA 1892, pp. 420-421.

[17] Improbabile la spiegazione dell'interruzione del procedimento fornita dal canonico Angelo Ugoni, il 29 luglio 1554, secondo il quale il vicario non completò il processo perché dovette allontanarsi, PB, c. 403. Il 31 maggio 1554, da San Giovanni in Bragora, Daniele aveva scritto all'Inquisizione, asserendo di essere stato «giustificato, come appare nella scrittura che hanno le Signorie Vostre nell'Officio della Santa Inquisizione», PB, c. 293, ma non pare esservi traccia di assoluzione nelle carte conservate.

[18] PB, cc. 15-16, lettera del 13 aprile 1550. Anche alcuni fedeli confermarono la sua ortodossia, cfr. PB, cc. 415-418, da Rovato, 9 aprile 1550.

iuris utriusque doctor, dotato di numerosi benefici ecclesiastici, collaborò strettamente con il Soranzo, accompagnandolo più volte nel corso delle visite pastorali. Proprio a causa dei suoi legami con il prelato, con il quale probabilmente condivise una sostanziale comunanza di orientamenti religiosi attestati anche dalla nomina a suo esecutore testamentario nel 1554 e nel 1557, il vicario assunse un atteggiamento ostile nei confronti delle indagini bergamasche sul vescovo, fino a scontrarsi con Michele Ghislieri nel maggio 1551[19]. Nel 1552-53, l'Assonica rimase vicario vescovile a Brescia e, seppure non siano noti rapporti diretti con il Baratta, non sorprenderebbe una benevola copertura da parte del vicario. Al di là delle ipotesi, resta il fatto che frate Daniele non ebbe ulteriori problemi fino alla convocazione del dicembre 1553 da parte del Sant'Ufficio di Bologna, dove preferì non presentarsi[20].

Scaturita internamente all'ordine minorita da una rivalità cui non erano forse estranei interessi economici individuali per la spartizione delle elemosine, la vicenda si aprì con la denuncia del Baratta presso il tribunale di Padova contro il confratello Niccolò Targhetto il quale, processato a Bologna, gli restituì il favore[21], anche per rintuzzare le accuse: «Daniel era stato esaminato contra di me, et io voleva reprobar il detto suo con questa via»[22]. In queste circostanze, ragioni di opportunità conducevano regolarmente i frati del medesimo ordine a sminuire l'asprezza dello scontro, come avrebbe confermato la blanda ricostruzione di un confratello, cui era noto come fossero «seguite alcune cose leggere per causa di uno frate Cristoforo, che non furono però cose di momento, et furono acquietati

---

[19] Per queste notizie, cfr. PS, vol. I, p. 222, nota n. 48, e *passim*; FIRPO 2006a, *ad indicem*; cfr. anche PM, vol. I, p. 344. Vedi anche la voce in PMN, vol. I, p. 312.

[20] Pochi giorni prima, i frati inquisitori Francesco Castello, Giovanni Antonio Delfino e Damiano Del Bono avevano convocato frate Daniele a Bologna per discutere alla sua presenza di «nonnulla pro ordinis decore», PB, cc. 419-420, lettera del 21 dicembre 1553. Sul Delfini, vedi ZACCARIA 1988. Vista l'assenza del generale dei conventuali (Giulio Magnani da Piacenza, eletto generale a Genova nel 1553 e creato vescovo di Calvi nel 1560, dove restò fino al 1566, anno della sua morte, cfr. EUBEL 1923, vol. III, p. 148; BENOFFI 1829, pp. 254-255) partito per Napoli e la sua impossibilità di occuparsi della causa dei frati di Brescia, gli inquisitori di Bologna rivendicarono la giurisdizione contro Daniele «et certi altri» (PB, cc. 511-514), anche se sembra che il vescovo di Brescia, cardinal Duranti, avesse aperto un processo contro alcuni frati dell'ordine minore conventuale, come mostra un documento con sigillo, redatto a Brescia il 10 dicembre 1553, dal cancelliere Trappa, PB, cc. 423-426. Per il vero, un breve di Clemente VII del 23 giugno 1534, evidenziava l'esclusiva pertinenza da parte dei superiori dei minori nelle cause di eresia, cfr. FONTANA 1892, pp. 140-141.

[21] PB, cc. 50-52, deposizione di frate Carlo da Brescia.

[22] ASVe, *Sant'uffizio*, busta 159, c. 89*v*, deposizione di Niccolò Targhetto del 20 dicembre 1554.

tra loro per il ministro della penitenzia»[23]. Il tentativo di riconciliazione in verità fallì tanto che, intorno all'aprile del 1553, il cancelliere bresciano Giovanni Battista Trappa e il cardinale Duranti avevano istruito un processo (esaminando nel monastero di San Francesco una ventina di persone) contro Niccolò Targhetto, accusato dal Baratta di avere mangiato durante la predicazione quaresimale a Carpenedolo carne e latticini e contemporaneamente di avere rivelato che una donna era meretrice, così come la stessa donna aveva ammesso in confessione[24]. Insomma, quando andò a discolparsi a Bologna da dove tornò assolto, il Targhetto accusò frate Daniele, che all'inizio del 1554 fu arrestato, come si evince dalle continue lettere redatte dalla prigionia[25].

Già nel mese di aprile, il cardinal Duranti confermava al nunzio Ludovico Beccadelli[26] l'invio dell'incartamento processuale e gli esprimeva il desiderio di ottenere celermente il Baratta a Brescia per «abiurar pubblicamente le heresie che ci ha predicate et insegnate»[27]. A niente valsero in questa circostanza le testimonianze prodotte nei paesi dove il frate aveva predicato, come quella del 27 gennaio del curato di Brandico «de probitatae doctrina et sufficientia eius»[28], oppure

---

[23] Anche Gabriele da Onzato («Onsato», probabilmente oggi Onzato, frazione del comune di Castel Mella, in provincia di Brescia) sapeva «ben che tra loro vi era qualche inimicitia» per la protezione accordata a frate Cristoforo, ma il 27 agosto 1552 il provinciale «mise silentio a questa garra», PB, cc. 51-53, deposizione del 29 giugno 1554

[24] ASVe, *Sant'uffizio*, busta 25, fascicolo Niccolò Targhetto, dove è conservata copia dell'assoluzione del Targhetto datata Bologna, 31 ottobre 1553, cfr. *ivi,* cc. 43-44. Vedi anche la puntuale ricostruzione della vicenda fornita dal cancelliere Giovanni Battista Trappa, il 10 dicembre 1554, cfr. *ivi*, busta 159, c. 65*v*.

[25] Il 21 agosto 1554, Daniele Baratta scriveva che erano passati sette mesi e mezzo dall'inizio della sua prigionia e chiedeva di essere giudicato perché se i suoi nemici «non hanno provato per vero in due processi e in sette mesi e mezzo, meno per giustitia il provaranno in dieci anni», PB, c. 287. Il 18 maggio 1556, da San Giovanni in Bragora agli inquisitori diceva di essere ridotto a pane e acqua e «quasi nudo» per essere incarcerato da 31 mesi, PB, c. 307.

[26] Sul Beccadelli, oltre a ALBERIGO 1970, vedi almeno PASCHINI 1921, *passim;* PASCHINI 1959 e ora DALL'OLIO 2010a.

[27] Il cardinal Duranti da Brescia al Legato e vescovo di Ravello Beccadelli, 6 aprile 1554, PB, cc. 385-388. Davanti a Vincenzo Nigusanzio, frate Carlo Guisani, *procurator* di Daniele Baratta, confermò che il suo assistito si era appellato all'arcivescovo di Milano e a papa Giulio III, per ottenere giustizia, scatenando l'ira del vescovo: «Non accade si venga a far tal cose, et che dito frate Daniel voglia moversi et far strepito seu reclamar in ciò et metersi da sua posta umbra» e che ci si muoveva «cum reson et legittime iustificationi», PB, cc. 27-29. Vincenzo Nigusanzio fu vescovo di Arbe, città della Dalmazia, dal 1514 al 1567, cfr. EUBEL 1923, vol. III, p. 125.

[28] Davanti al notaio, il curato Ventura Fasani dichiarò che nel 1549 Daniele aveva predicato a Brandico «et fui a tutti le sue prediche, le quali furno tutte catholiche et sante secondo l'antiquo uso della santa Romana Chiesa». Si noti che egli faceva questa dichiarazione «presen-

dei rettori di Asola, che evidenziarono il suo insegnamento della «vera et santa doctrina evangelica [...] seguendo le *auctoritates* et conclusioni della santa madre Gesia»[29], o ancora da parte delle autorità di Carpendolo[30].

Frate Daniele produsse «nonnulla capitula [...] pro iustificatione et deffensione sua»[31], incentrati su sette punti (da confermare da uno o più persone) ed essenzialmente volti a provare una pura e semplice cospirazione di frati e religiosi contro di lui[32]. Principiata il 16 giugno[33], l'escussione durò all'incirca un paio di mesi e il 29 luglio 1554 Angelo Ugone, canonico del capitolo di Brescia, inoltrò le testimonianze difensive, nonché il processo informativo del marzo 1550, forse aperto per via di denuncia: l'incartamento completo pervenne a Venezia il 5 ago-

---

tendo esser turbato et falsamente querelato per la longa esperientia de prattica che ho con lui, del quale mai vidi altro né parola, se non catholiche et honesti», PB, cc. 9-10. Una lettera firmata solo «C°» metteva sull'avviso Daniele, poiché avevano deposto contro di lui «preti, frati assai et una cena col demonio, et son certo ne ha dito de quelli che mai te sentete per far apiacer ai toi nimici», e lo invitava a pensare «tuti queli che no ti voliva bene a provarli come toi nimici, ragioni eficaci perché te dimandarano chi è tuo nemico», da Brescia, 29 gennaio 1554, PB, cc. 475-476. Verosimilmente il mittente era frate Carlo, che il 5 gennaio 1554 aveva mandato le giustificazioni da Carpenedolo, in attesa di quelle da «Novali», PB, cc. 460-470. Lo stesso Carlo, il 16 dicembre 1553, avvisò Daniele che sarebbe stato chiamato a Bologna, PB, cc. 421-422.

[29] PB, cc. 11-14, i rettori di Asola, 19 aprile 1552. Uno dei firmatari, però, il 23 marzo 1556, disse di avere firmato senza volere, né capire a fondo che cosa stesse attestando e chiese perdono al Sant'Uffizio, PB, c. 17.

[30] PB, cc. 21-24, i sacerdoti di Carpenedolo, 25 gennaio 1554. PB, cc. 25-26, i consoli di Carpenedolo, 25 gennaio 1554.

[31] Difese concesse a Venezia tra il 25 maggio e l'inizio di agosto 1554, cfr. PB, cc. 205-206. La firma è di Rocco Cattaneo e dell'inquisitore «Nicolaus Venetus», ossia il minore conventuale Niccolò da Venezia, sul cui comportamento, cfr. *infra*, nota 182.

[32] Per la parte che segue, PB, cc. 207-212, *passim*. Per prima cosa, Daniele voleva «provare che del '49, il giorno della Madonna di settembre, a Calcinato, nel convento nostro [...] un pre' Natale, un frate Filippo, frate Simone, un frate Franceschetto [...] fecerno una conspiratione contra di me di querelarmi falsamente di heresia, et il preosto querelava et li altri testificavano falsamente, senza mai haverme udito niuno di loro a predicare». In secondo luogo, frate Filippo e Simone sarebbero andati a Novali e a Montichiari a rievocare antiche inimicizie di casata perché alcuni testificassero contro di lui. Terzo, nel 1550, a Pasqua, i sacerdoti di Rovato «ch'erano da 15 in 16 anni mossi dal furore del preosto di detta terra, il quale proverò per fratricida, testificorno contra di me» e che (quarto punto), il maestro di scuola di Carpendolo gli era «nemico, perché volsi del '52 dare uno maestro a detta terra». Il sesto punto verteva sul fatto che nessuno dei frati di Calcinato, né il prevosto, né il canonico Angelo Ugone, lo avevano sentito predicare, «meno [che mai] alcuno frate da Bressa, da tre prediche in fuora, quale furno le feste di Natale del 1550». Con il settimo punto Daniele voleva provare di essere sempre vissuto «da christiano et religioso, ricevendo li sacramenti della santa madre chiesa secondo li tempi opportuni».

[33] PB, cc. 39-40, 16 giugno 1554.

sto[34]. Si giunse quindi alla ripetizione dei testimoni[35] e la situazione sembrò volgere in favore del Baratta, poiché gli interrogatori del Targhetto portarono alla luce una serie di violazioni procedurali molto pesanti, non solo da parte sua, ma anche dei cancellieri bresciani. In estrema sintesi, fu provato che Niccolò si era dimostrato – comprensibilmente – troppo coinvolto nelle accuse contro Daniele[36], sobillando alcuni, come frate Pomponio e frate Filippo, e concordando la versione da fornire all'Inquisizione[37]. Frate Filippo Fanelli, ad esempio, confessò di essere arrivato a Venezia in allegra brigata con Niccolò e Pomponio, discorrendo delle precedenti deposizioni[38]! Le testimonianze si susseguirono incessantemente

---

[34] Angelo Ugoni da Brescia al Legato di Venezia, PB, cc. 403. «Venute le difese mie a giorno 5 di agosto 1554, mandorno subito uno altro processo formato contro di me del 1550, sotto il giorno 26 di marzo nel quale sono sette testimoni tutti sacerdoti de la terra di Rovado, sei de gli quali testimoni dicono in favor mio anchorché siano esaminati mentre uno solo diceva male, adimandato prete Cristoforo de' Blanchis a instantia del quale fu formato il detto processo», cfr. COMPENDIO, c. 238.

[35] Cfr. *ibid.*: «Vedendo questo iusto tribunale et conoscendo che iustamente me poteva condannare non essendoli doi testimoni conformi in essi processi, però determinò di citare et repetere tutti gli testimoni che deponevano in danno mio, li quali furno in tutto otto e il querelatore nove», procedimento che partì il 1° settembre 1554. Grazie a Dio, «furno ritrovati tutti falsi li detti testimoni, et nel primo processo insieme essendo state formato da uno sol notato con mille falsità, per il che questo iusto tribunale citò il notaro et il canzelliero insieme et li pose in pregione con il principale querelator et doi testimoni».

[36] «È ben vero che frate Niccolò Targhetto veniva qualche volta a veder quel che si faceva, cioè se si solicitava a formar questo processo. Crederò anche che ricercassi li testimoni se ne trovava che sapessero qualche cosa contra il deto frate Daniele, perché per dir il vero si mostrava curioso che si formasse per rispetto della colera che haveva contra il deto fra' Daniele», dal quale era stato denunciato, deposizione del 10 dicembre 1554 del cancelliere Giovanni Battista Trappa, cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, cc. 65*r*-66*v*.

[37] Il 2 ottobre 1554 frate Floriano affermò di avere deposto contro Daniele poiché pressato da Niccolò Targhetto, che lo apostrofò: «Qui è l'autorità delli reverendi inquisitori di Bologna, bisogna che testifichiate», cfr. *ivi*, cc. 6*r*-7*r*.

[38] Cfr. *ivi*, c. 9*v*, deposizione di Filippo Fanelli del 2 ottobre 1554. Sin dai primi giorni del suo arresto, avvenuto come visto all'inizio del 1554, Daniele aveva cominciato a denunciare le malefatte di frate Filippo che pare avesse picchiato frate Deodato, «et senza alcuna assolutione ha celebrato messa per più de due mesi», poi aveva dissepolto con tale Luchello una morta e, spogliatola, gli tagliò i capelli: chiedeva di verificare anche «chi l'ha assolto della escomunicatione papale, che sempre ha celebrato». Filippo aveva fatto fuggire un suo amico bandito e nell'occasione era morto un altro malfattore, e più volte aveva profanato il monastero di San Paolo di Brescia, restandovi otto o dieci giorni per volta, accompagnato da frate Luigi Antonio da Brescia, e anzi si era portato una monaca a Calcinato per 2 o 3 mesi, suor Ginevra. Aveva consegnato carne al Targhetto a Castiglione [delle Stiviere] durante la quaresima, anche di venerdì e sabato e che, appunto, aveva avuto copia della sua deposizione, oltre a essere fuggito pur precettato. Daniele ne aveva anche per frate Pomponio, accusato in un processo «del nefandissimo

fino al mese di dicembre, quando fu la volta del Targhetto e dei cancellieri bresciani[39]. Gli inquisitori ottennero infine la confessione di frate Pomponio, secondo cui un cancelliere bresciano aveva consegnato copia dell'interrogatorio al Targhetto, tanto da costringere l'Inquisizione veneziana a convocare i cancellieri e arrestarli[40], non prima di aver torturato Niccolò, che ammise le sue colpe[41].

Secondo la ricostruzione autografa di fra' Daniele, verso la fine del 1554 fu formato un terzo processo[42] e la documentazione conservata sembra avvalorare la sua ricostruzione. L'ulteriore escussione dei testimoni[43], da parte del canonico bresciano Carlo Soldo[44], sembrò scagionare quasi del tutto frate Daniele[45]. Verosimilmente appena avuta notizia della nuova fase procedurale e forse per allontanarsi da un clima divenuto irrespirabile, frate Targhetto era fuggito dal dominio

peccato di Sodoma, et due o tre volte è stato frustato pubblicamente in refettorio di Brescia», PB, cc. 280-281, documento del febbraio 1554.

[39] ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, cc. 10*v* ss. L'8 ottobre 1554, depose frate Pomponio Arci da Brescia, cfr. *ivi*, c. 13*v*. L'Inquisizione fu messa sull'avviso da una inverosimile deposizione di Niccolò, che sostenne di essersi fatto una propria copia dei costituti durante le pause degli interrogatori per non mutare versione «né vacillare», perché chi vacilla sembra non abbia detto la verità, cfr. *ivi*, cc. 24*r*-25*v*.

[40] Deposizione dell'11 ottobre 1554 di frate Pomponio, cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, c. 25*v*. Il cardinal Duranti scrisse agli inquisitori da Brescia il 16 dicembre 1554 in difesa dei due cancellieri arrestati, definendoli «persone da bene, et nel officio loro sinceri et per tali sono publicamente conosciuti in questa città, sì come all'opposito è notorio ch'il sudetto fra' Danielle ha predicato et insegnate molte heresie in questa nostra diocesi, come a noi consta per testimoni degni di fede». Pregava dunque gli inquisitori di liberarli in fretta, ricordando che essi non dovevano trarne danno per «una frivola cosa che se li opponga, altrimente non si trovaria chi di qua voglia testificar, né far atto in iuditio a favor della Inquisitione», PB, cc. 375-378. Il 29 dello stesso mese, giunse la piccata risposta degli inquisitori dove si ribadiva che nel tribunale «si fa giustizia a tutti indifferentemente non havendo dinnanzi agli occhi né amicitia né odio, ma solamente la maestà di Dio», cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, cc. 91*r*-92*r*.

[41] Cfr. *ivi*, cc. 89*r*-90*r*, deposizione del 20 dicembre.

[42] Cfr. COMPENDIO, c. 238: «Gionto vicino a Natale 1554, volendo questo iusto tribunale senteziare et conoscendo il querelator, il notaro et li testimoni che la iustitia li voleva punire dei soi falli, [...] fu formato contra uno terzo processo, falso come il primo».

[43] Conservati in ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, cc. 107*r* ss, identici a quelli contenuti in PB, cc. 165 ss.

[44] PB, cc. 163-164, copia di lettera inviata da Venezia a Brescia, il 4 maggio 1555, al canonico Carlo Soldo dal Legato Filippo [Archinto] e da frate Niccolò da Venezia «inquisitor», PB, cc. 164-166.

[45] Il 14 settembre 1555, il Soldo inviava al legato apostolico di Venezia gli esiti degli interrogatori, PB, c. 193.

della Serenissima nel ducato di Milano[46], forse grazie all'aiuto dei frati del suo ordine, per tornare in patria solo dopo la condanna del Baratta. Il 9 settembre 1555[47], Daniele presentò le difese contro il terzo processo (indicando testimoni «approbatori» e «reprobatori»)[48], ma che ricalcarono in gran parte quelle già presentate. I mesi successivi trascorsero per Daniele tra lettere in cui protestava la propria innocenza[49] e suppliche drammatiche, come quella del 18 maggio 1556 quando dalla prigione di San Giovanni in Bragora scriveva agli inquisitori di essere ridotto a pane e acqua, «quasi nudo»[50], epistole che continuarono[51] fino al 1°

---

[46] Contro di lui fu spiccata una richiesta di arresto sin dal 18 giugno 1555, cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, cc. 191*v*-192*r*. Vedi *ivi*, cc. 278*v*-279*v*, per il costituto di frate Basilio da Rovato del 3 settembre 1555.

[47] Cfr. COMPENDIO, c. 241.

[48] PB, cc. 272 ss, 1°. Il Baratta sosteneva di esser stato falsamente accusato di avere predicato contro il santissimo sacramento a Rovato, che «*solum* ivi è pane et sotto vi è qualche virtù», e ciò era falso perché il teste indicava la metà della quaresima, e invece lui aveva predicato del sacramento la «domenica dell'olive di poi desinare» e che questo fosse vero era attestato dal fatto che «tale predica fu scritta da più persone», fra le quali Giovan Donato Bremelli, che abita a Venezia a Santa Maria Formosa». 2°. Era accusato di avere detto, prendendo congedo la terza festa di Pasqua: «Populo mio, ti addimando perdonanza che ti ho predicato il falso», ma egli in realtà disse: «Popolo mio tu sai che io son stato querellato, et è stato testificato che io ti ho predicato il falso. Se ti ho predicato il falso, ne addimando perdono a Dio et a te, ma accio che se sapi questa verità, si come dovrei andare a Milano al studio, ritornerò a Brescia et mi presenterò a monsignor episcopo, et vi aspetterò per otto giorni grandi et piccoli che mi vogliono opporre. Se haverò fallato et predicato il falso, questo serà il segno, tornerò qua a redirmi, se non, non mi vedrete più qua su a predicare per qualche giorno». 3°. Era stato accusato di avere predicato a Brandico che non era «vergogna di addimandarsi "lutherano" perché vuol dire "luce vera", come non era a Christo Giesù lo esser addimandato "samaritano"». Accusa falsa, e chiamava a testimonio il curato Ventura Fasani. 4°. Era accusato di avere, nelle feste di Natale del 1550, dichiarato «malamente» il passo di Isaia: «canes muti non valentes latrare» (Isaia LVI, 10), anche se non sapeva che cosa poteva aver detto, citava molti testimoni.

[49] Interessante la lettera dell'11 dicembre 1555 agli inquistori, quando il Baratta ribadiva di essere alla terza «espeditione», promessa entro otto giorni, senza che in due mesi accadesse alcunché. La sua innocenza era «non più velata, ma aperta e manifesta havendo il clarissimo signor Giulio Contarino detto queste parole, verso il padre reverendo inquisitore sino a questo agosto in su la porta dell'offitio in presenza di più di cinquanta persone: «La innocenza di questo povero frate grida vendetta nel conspetto di Dio»". Infine, chiudeva sulla sua povertà ora che possedeva solo «un paro di calze rotte, con un giubbone di tela semplice, e stracciato, e sopra questa povera cappa, havendo venduto tutto il resto per aiutarmi: et sono ridutto a tale che desidero morire, et non posso», PB, cc. 297-300.

[50] Era incarcerato da trentun mesi, tanto esasperato da scrivere: «Mille volte al giorno chiamo la morte», PB, c. 307.

[51] Il 26 giugno 1556 sempre da San Giovanni in Bragora chiedeva ancora agli inquisitori di essere «espedito», PB, c. 309. Quattro giorni dopo scriveva di avere saputo che frate Pompo-

agosto, quando fu rilasciato dietro cauzione con ordine di non allontanarsi da Venezia[52]. Con Niccolò Targhetto contumace, il 21 ottobre, Daniele redigeva il *Compendio*, e forse attendeva fiducioso l'assoluzione, ma la vicenda avrebbe presto assunto un sapore amarissimo per il minorita, che il 30 marzo 1557 sarebbe stato costretto ad abiurare.

2. *La formazione e la predicazione del minore Daniele Baratta.*

Le notizie sulla formazione del minore Daniele Baratta sono scarse, anche se è possibile ipotizzare in quale modo il frate avesse ottenuto le proprie conoscenze ed elaborato il proprio «modus praedicandi», plausibilmente sotto l'influenza del confratello Gomezio Lovisello[53]. Certamente presente nel convento di San Francesco in Brescia dalla fine degli anni trenta[54], frate Gomezio avrebbe destato scandalo nel 1543 con la sua predicazione a Collio, nella chiesa dei Santi Nazaro e Celso, prodigandosi talmente in senso eterodosso che il 19 marzo Annibale Grisonio aveva intimato al curato di vietare repentinamente al frate «predicationis officium in parochiali [...] et audiendi confessiones parrocchianorum» e di inviarlo il prima possibile al suo cospetto[55]. Non sappiamo cosa accadde nel periodo successivo, ma sicuramente nel 1548 il minore conventuale Giovanni Menoni, originario di Rovato, incarcerato e costretto all'abiura, sarebbe stato accusato di perseverare nell'eresia e di avere frequentato «continue strictissime [...] cum quodam frate Gometio ordinis sancti Francisci conventualium in monasterio Sancti Francisci brixiensi, cotidie ab eodem Gometio audiendo lectiones». Sembra, dunque, che frate Gomezio tenesse lezioni, presumibilmente di carattere eterodosso, proprio nel monastero di San Francesco a Brescia, dove Daniele Baratta aveva manifestato il proposito di continuare gli studi («voleva studiar anche per quello anno senza desviarsi», aveva sostenuto nel 1545)[56] e dove faceva a volte ritorno: seppure non sussistano testimonianze di contatti diretti fra i due, è possibile non escluderli. In ogni caso, frate Gomezio e Giovanni Menoni si diedero al-

nio stava per uscire di prigione, e chiedeva di andare a parlare con gli inquisitori «per poterli ragionare le raggioni mie, et alcune altre cose pertinenti alla religione», cfr. *ivi*, c. 305, tema su cui ritornava il 2 luglio, cfr. *ivi*, c. 301.

[52] PB, c. 499.

[53] Sulla predicazione del Lovisello, cfr. RIVOIRE 1959a, p. 48.

[54] LORENZI 2006, pp. 105-168, in particolare p. 127, dove lo si inserisce in non meglio precisati «circoli erasmiani». Cfr. anche CARAVALE 2012, pp. 32 e 36.

[55] PUTELLI 1936, vol. II, pp. 148-149. Cfr. CAVAZZA 2002, in particolare pp. 711-712.

[56] PB, cc. 180-181.

la fuga, il primo facendo perdere le proprie tracce, il secondo tanto lontano dalla chiesa cattolica che «in articulo mortis dum esset admonitus de confessione vocali cepit blasphemare»[57].

Se poco sappiamo della formazione, possiamo con buona approssimazione indicare il termine *post quem* come inizio di una predicazione ambigua da parte di frate Daniele. È attestato infatti che, prima di allontanarsi da Rovato nella Pasqua del 1550, frate Daniele aveva implorato perdono a Cristo e al popolo, «perché per rispetti, sospetti et dispetti non t'ho predicato la verità questa quadragesima» e ai molti scandalizzati rispondeva di non avere dichiarato «apertamente la verità per timore d'essere perseguitato da' prelati»[58]. Così avrebbe ripetuto alla fine dell'anno, in almeno una delle sue tre prediche natalizie nel convento di San Francesco[59] quando, commentando («malamente», avrebbe poi ammesso) un passo di Isaia, «Canes muti non valentes latrare»[60], fra' Daniele si scagliò contro i predicatori del suo tempo «perché sì come i cani non gridano per paura delle botte et perché li è levato il cibo, così i predicatori per tema delle persecutioni et perché non li sia levato qualche suo comodo, tacciono la veritade», obbedendo ai loro superiori[61]. In queste affermazioni contro le pratiche nicodemitiche e dissi-

---

[57] PUTELLI 1936, vol. II, p. 149.

[58] Stessa frase aveva udito frate Lattanzio Arti con altri frati, tutti presenti alle due ultime prediche di Pasqua di Daniele, che nell'ultima aveva detto: «Perdonami Iddio et tu populo che io non ti ho potuto predicare la verità», cfr. PB, c. 406 e c. 109. Nella sua difesa, Daniele reinterpretò la frase: «Popolo mio tu sai che io son stato querellato, et è stato testificato che io ti ho predicato il falso. Se ti ho predicato il falso, ne addimando perdono a Dio et a te, ma accio che se sapi questa verità, si come dovrei andare a Milano al studio, ritornerò a Brescia et mi presenterò a monsignor episcopo, et vi aspetterò per otto giorni grandi et piccoli che mi vogliono opporre. Se haverò fallato et predicato il falso, questo serà il segno, tornerò qua a redirmi, se non non mi vedrete più qua su a predicare per qualche giorno», PB, c. 272.

[59] PB, c. 124. Furono presenti molti frati PB, c. 45, deposizione di frate Sigismondo Caroli da Cignano.

[60] Cfr. COMPENDIO, c. 276. Il passo è in Isaia LVI, 10: «Speculatores eius caeci omnes nescierunt universi canes muti non valentes latrare videntes vana dormientes et amantes somnia».

[61] Cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, c. 20*r*, deposizione di Niccolò Targhetto del 9 ottobre 1554. Nelle feste natalizie del 1550, per i frati del suo ordine, era inoltre evidente che frate Daniele era uscito dal solco dell'ortodossia, se è vero ciò che depose frate Valerio da Vicenza, minore e dottore in teologia, residente a San Lorenzo in Vicenza, ma al tempo guardiano del convento di San Francesco di Brescia, dove conobbe Daniele, giunto da Milano, «poco avanti le feste di Nadale del anno 1550». Presente a una predica del Baratta, il teologo venne esortato da un anonimo frate a fare «un puoco de admonition al ditto predicatore nel suo predicare, ch'el sia più cauto» ed egli si era prestato alla pia opera, recandosi «in camera sua la sera tardi». Neppure all'Inquisizione sfuggì la stranezza dell'episodio – sarebbe stato più naturale che fosse lo stesso dottore in teologia a reputare Daniele fuori dall'ortodossia e a richiamarlo immediatamente

mulatorie dei predicatori, testimonianza di coscienze inquiete e di predicazioni ambigue, sembra di poter intravedere anche un'influenza degli insegnamenti di Bernardino Ochino che, oramai in fuga, si rimproverava di aver predicato «Christo mascarato». Del cappuccino, infatti, Baratta era un estimatore, visto che frate Bonaventura asserì di aver ragionato con Daniele Baratta di Bernardino Ochino, «causa di corrompere una gran parte delli predicatori ignoranti» e Daniele «rispose *che haveva due opere nove di detto frate* et me li haveria mostrate s'havessi voluto vederle»[62].

Se non bastassero tali accenni, è agevole produrre altri casi della tendenza del Baratta a «predicare *affirmative*, mai *negative*», recentemente evidenziata anche per i canonici regolari lateranensi Celso Martinengo e Ippolito Chizzola[63], ma che era largamente utilizzata. A Rovato, Daniele indirettamente negò l'esistenza del purgatorio, visto che i preti locali gli domandarono di «predicar del purgatorio. Et lui disse che quando gli occorreva nelli Evangeli che ne haveria predicato, ma che sin hora non gli n'era acascato parlar»[64]. È nota la diffusione di tali comportamenti, come ad esempio il caso riferito molti anni dopo da Endimio Calandra su Andrea Ghetti da Volterra, che si era astenuto dal predicare sul purgatorio, pur richiesto dal cardinale Ercole Gonzaga. Il Ghetti si era schernito, sostenendo «in pergamo che vi era il purgatorio et guai a noi se non vi fusse stato il purgatorio, et come l'Evangelio gliene desse occasione ne farebbe una predica; ma mai la fece, et mi disse che non la voleva fare»[65]. A ulteriore conferma dell'ambigua predicazione del Baratta, si devono evidenziare le valutazioni spesso contrastanti da parte di testimoni laici e religiosi. «Predicava tanto bene, che

---

all'ordine, senza il favore delle tenebre – ma non vi fu modo di fargli ammettere una più realistica ricostruzione, cfr. deposizione del 30 ottobre 1555, PB, c. 188.

[62] PB, cc. 64-65, deposizione di frate Bonaventura, del 20 giugno 1554: non è chiaro il momento della discussione, ma la sottolineatura è presente nel manoscritto.

[63] Sui due personaggi, uno esule nei Grigioni, l'altro processato e poi rientrato nelle gerarchie ecclesiastiche, seppure assai defilato, vedi ora CARAVALE 2012, pp. 83-100, in particolare p. 93 e la bibliografia ivi citata.

[64] PB, cc. 169-170 deposizione di Iacopo Inverardi, del 9 settembre 1555.

[65] Nel costituto del 17 marzo 1568, il Calandra riassumeva le eresie professate dal Volterra: «Quanto al Volterra, frate dell'ordine di santo Agostino conventuale, io so che lui teneva la giustificazione per la fede sola, et al mio parere ancora teneva che non vi fusse il purgatorio nell'altro mondo. Et questo io lo so perché, havendolo fatto ricercare il cardinale Hercole di felice memoria che facesse una predica del purgatorio, egli disse in pergamo che vi era il purgatorio et guai a noi se non vi fusse stato il purgatorio, et come l'evangelio gliene desse occasione ne farebbe una predica; ma mai la fece, et mi disse che non la voleva fare», cfr. PAGANO S. 1991, p. 253. Su Andrea Ghetti da Volterra, cfr. DALL'OLIO 2000 e relativa bibliografia.

faceva inamorar tutto il populo a sentirlo»[66], riferì un abitante di Rovato. Anche secondo alcuni sacerdoti frate Daniele aveva predicato solo «boni paroli de bon significato»[67], «sopra lo Evangelio et santo Pavolo, et allega santo Augustino, santo Ambrogio et Gerolamo»[68], fino ad affermare, come fece un altro prete, che «non vi fu mai un predicator che piacesse più al populo como fu questo et reprehende ben li vicii»[69]. Il curato Prisciano Nicolini, rettore della chiesa di «Hono»[70], invece, aveva opinione differente, avendo ascoltato fra' Daniele asserire che « il *Pater nostro* non giovava cosa alcuna alli morti perché in esso non trovava parole a questo proposito» ma, dopo aver ricevuto un rimbrotto, nella predica successiva Daniele aveva sostenuto che «il *Pater nostro* si diceva per captar benivolentia de Iddio et dipoi, havendo captata tal benivolentia, egli poteva raccomandar l'anime di morti». Per contro, Ventura Fasani, curato della chiesa di Santa Maria di Brandico, testimoniò di aver sentito Daniele predicare intorno al 1550 «santamente et catholicamente» e se fosse stato diversamente lo avrebbe allontanato, perché era stato ordinato di nominare «huomeni che non rendino mal odore della loro dottrina»[71]. Un cittadino di Brescia lo reputava «heretico marzo et ch'el metteva il paradiso per terra»[72], mentre frate Camillo riferì un colloquio con un sol-

[66] PB, cc. 168-169 deposizione di Iacopo Inverardi, del 9 settembre 1555.

[67] PB, c. 2, deposizione del sacerdote Bartolomeo Cozando, 23 marzo 1550.

[68] PB, c. 2, deposizione di Angelo Rivetti, 23 marzo 1550.

[69] PB, c. 5, deposizione del sacerdote Bartolomeo Fachi, 29 marzo 1550. Il *presbiter* Innocenzo Conte di Rovato aveva sentito poche prediche perché andava fuori della terra a dire messa, ma sapeva che aveva predicato «l'Evangelio, allegando le auttorità di dottori de la giesa [...] et tutti se ne contenta», PB, c. 4.

[70] «Hono» è identificabile con l'odierna Ono Degno presso Pertica Bassa (BS), dove pare che la struttura istituzionale constasse di un capitano, di un vicepodestà di Brescia, con altri ufficiali del comune, cfr. *Relazione riguardante l'assetto istituzionale e amministrativo della Valle Sabbia e dei comuni ad essa appartenenti, consegnata a Pietro Vittor Pisani, capitano e vicepodestà di Brescia, in esecuzione a quanto prescritto dalla lettera del Pisani datata 25 marzo 1765 e in occasione della visita alle tre valli del capitano vicepodestà*, Archivio di Stato di Brescia, *Cancelleria prefettizia superiore*, c. 41, fascicolo 4, cfr. http://www.lombardiabeniculturali.it/istituzioni/schede/2001238/, consultato il 29/06/2013. La chiesa di Ono Degno era dedicata a San Zenone, cfr. GUERRINI 1956, in particolare pp. 109-113. Infine, cfr. *Visita apostolica* 2007, *ad indicem*.

[71] Anche Battista Bortoli conosceva il conventuale perché aveva predicato circa sei anni prima a Brandico, né mai aveva ascoltato alcun predicatore che gli piacesse di più e non aveva pronunciato una minima parola «contra la fede catholica, ma sempre cose sante et catholiche da bon religioso», PB, cc. 177-178.

[72] PB, cc. 115-117. Secondo il testimone, cittadino di Brescia, fra' Daniele avrebbe potuto dire di peggio, ma non osava, e lo considerava «heretico marzo et ch'el metteva il paradiso per

dato[73], secondo il quale fra' Daniele aveva asserito che «non avea retrovato il purgatorio nelle scritture sante e che le anime nostre non pativano fin al dì del iudicio»[74].

Prima di seguire frate Daniele Baratta nel suo itinerario omiletico, merita segnalare che le esigenze di accaparrarsi un predicatore nei piccoli centri erano le medesime che spingevano le diverse corti italiane e le realtà urbane a procurarsi un predicatore «di grido» con largo anticipo, quantomeno per i cicli omiletici più rilevanti. Ad esempio, il cardinale Ercole Gonzaga aveva insistentemente chiesto, per il tramite del suo agente a Roma Nino Sernini, di avere l'Ochino a Mantova[75] proprio nell'anno della fuga 1542, spinto dal desiderio di sentir predicare il cappuccino che secondo un contemporaneo «faceva piangere le pietre»[76]. Qualche rischio in questa affannosa ricerca si correva sempre in ogni luogo, come accadde a Pavia nell'aprile 1551 quando i «deputati all'Offitio della provisione» avevano richiesto ai canonici regolari di indicare un quaresimalista nella cattedrale per l'anno seguente, «tanto più hora che crescie il numero de persone ingeniose et inteligenti». La preferenza dei pavesi era però ricaduta sul canonico regolare «Celso da Brescia, quale ha predicato la prossima quadragesima passata in Milano, in la chiesa de Brera», speranzosi che la città ne sarebbe rimasta «satisfattissima, con honor et reputatione d'essa religione vostra». L'inedita lettera dei funzionari di Pavia, già in bella copia, molto presumibilmente non fu mai spedita, come registrò una mano coeva: «Non fuerant transmisse hae litterae quia est suspectus de heresi»[77] perché, come noto, in quel periodo Celso Martinengo confidava al confratello Ippolito Chizzola il suo tormento interiore, sfociato nella fuga nei Grigioni poco dopo la fine del ciclo di predicazione milanese[78].

---

terra, [...] che non bisognava altro se non dimandar perdono a Dio, che Christo perdonava», né aveva predicato del purgatorio, cfr. *ibid.*

[73] Una bozza della testimonianza è conservata anche in PB, cc. 83-86. Niccolò Targhetto aveva imposto a frate Camillo di andare a testimoniare, cosa che aveva fatto con ritrosia, PB, cc. 471-474. Secondo frate Daniele, Camillo per questa testimonianza, a suo dire falsa, «alla fine era stato sospeso *a divinis*», il 25 settembre 1554, cfr. COMPENDIO, c. 241.

[74] ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, cc. 2*r*-3*r*, deposizione del 22 settembre 1554

[75] FRAGNITO 1988, p. 261.

[76] BAINTON 1940, p. 34; sui giudizi dei contemporanei tutti improntati a ribadire l'inarrivabilità della predicazione dell'Ochino, cfr. *ivi*, pp. 33 ss. Giovanni Battista Belluzzi, riferendo di una predica cui aveva assistito con Vittoria Colonna («travestita secretamente») a Roma il 25 marzo 1535, narrò che il cappuccino non «possette predichare per le lachrime», cfr. BELLUZZI G. B. 1975, pp. 39-40.

[77] Pavia, Archivio Storico Civico, *n° 544*, cc. 218*rv*, datata 4 aprile 1551.

[78] Su Celso Martinengo, vedi RONCHI DE MICHELIS 2008, e ora PEYRONEL 2010. Per l'esame della questione, vedi ora CARAVALE 2012, pp. 35-41 e *ad indicem*.

Se tale abitudine di promuovere e a un tempo di controllare la predicazione è acclarata per le città, si deve rilevare che la necessità di parole pronunciate dal pulpito era esteso anche alle popolazioni extraurbane, tanto da rendere questa incombenza usuale anche per le autorità dei più modesti comuni provinciali. Intorno al 1545, Diamante Benedusi, console della terra di «Hono» in Valle Sabbia, aveva dovuto recarsi a Brescia per reperire un uomo «da bene» come curato, «che fusse anche sufficiente per predicare, perché era al tempo della quadragesima». Indirizzato dal vescovo al priore del convento di San Francesco[79], gli fu proposto il giovane frate Daniele Baratta che, pur sostenendo di non essere «sufficiente da far cura», alla fine accettò di buon grado, tanto che durante la quaresima «predicava anche giorni cinque della settimana»[80]. In un piccolissimo centro, dunque, ci si prodigava per reperire un predicatore quaresimale al fine di soddisfare i bisogni spirituali dei fedeli, come fece nel 1550 anche Donato Framondi, «consule del consortio della terra de Rovado», che ebbe «il carico de ritrovar il predicatore, et fui causa de far venir esso frate Daniele nella nostra terra a predicar quell'anno alla quadragesima»[81]. Non ci è dato sapere quanto il funzionario fosse stato condizionato nel giudizio dalla sua responsabilità nella scelta del frate, ma asserì davanti all'Inquisizione di non avere ascoltato una minima parola contro la fede, «ma sempre cose catholiche et sante et bone» e come «consule» gli dava denari per vivere e «pratticava quasi ogni giorno con lui, e al tempo della notte raggionavano insieme che mai poté conoscere [...] che avesse spetia di simil errore». Anche frate Niccolò Targhetto era stato scelto per predicare la quaresima del 1553 a Carpenedolo, «per favore di non picciole persone», ma presto cominciò a «manzar carne, cosa a tutti noi insolita et scandalosa» e a pronunciare nelle sue prediche cose «favolose», tanto che i fedeli scandalizzati, «dubitando anchora della sua dottrina, mal volentieri ascoltavano le sue predicationi»[82]. Insomma, anche nei piccoli comuni della provincia bresciana i funzionari locali avevano l'incarico di scegliere un predicatore, di seguirlo nelle sue esigenze materiali e di vigilare, per quanto in loro potere, sull'ortodossia della predicazione, come avveniva nei maggiori centri urbani.

---

[79] Sull'aspetto del luogo, cfr. TAGLIETTI 2011.
[80] PB, cc. 180-181.
[81] Deposizione di Donato Framondi di Rovato, 10 settembre 1555, PB, cc. 171-172.
[82] PB, cc. 443-446, 16 giugno 1553, gli «officiali» di Carpenedolo all'Inquisizione.

3. *Un «sistema omiletico periferico».*

Nella prima metà del Cinquecento, la città di Brescia e le sue zone periferiche erano state indubitabilmente lambite dalle idee ereticali, come rivelano i molti procedimenti conservati presso l'Archivio di Stato di Venezia[83]. La propaganda eterodossa si avvalse di una intensa e «diffusa» predicazione non solo in città, ma anche nei luoghi più periferici, raggiunti loro malgrado dalle dottrine riformate e dove si dispiegò quello che potremmo definire un «sistema omiletico periferico». E' noto che Brescia fu interessata dai cicli omiletici eterodossi[84], come dimostra il caso del cappuccino Girolamo da Molfetta, che nel 1539 aveva profondamente irritato i potenti canonici del capitolo e gli ordini religiosi della città, fino a scatenarne la protesta, al punto da addurre una sua pericolosa parentela con il marchese del Vasto, governatore di Milano, al fine di allontanarlo. Narra il cronista Pandolfo Nassino, che il frate

> predicava in San Zoanne, et cum tanto ardire et audacia che non so qual potesse haver tanta vose. Costui manzava se non del lente in manestra et non voleva se non meza libra de pesso menuto lui et suo compagno, et perché tocava li piroli ai canonici de' Domo e a li frati de Santa Maria de li Gratie et a li altri, et a quelli de San Zoane del suo troppo crapular, et sonar li maytini et poi non levavano suso, feceno liga improba et andoreno dal pottestà cum dir che questo predicatore era cosino [cugino] del marchese del Guasto, ch'el potria oprar qualche cosa che fosse contro lo Dominio, et talmente ordeno [ordirono] ch'el magnifico pottestà lo fece excomiar fora de Bressa per tanta rabia messa insieme; ma dove andava de terra in terra andava predicando[85].

[83] Su Brescia, oltre ai contributi registrati in *The Italian Reformation* 2000, pp. 603-604, di fondamentale importanza resta il pur datato articolo di Rivoire 1959a e Rivoire 1959b. Qualche notizia sulla situazione complessiva offrono ora Caravale 2012, pp. 31-34 e *passim*, Faini 2010.

[84] Qualche tentativo di contrasto dimostra l'ampiezza del fenomeno, come la predicazione del gesuita Diego Lainez nel febbraio 1544, sul quale PMN, vol. I, p. 195 e *ad indicem*, anche per la bibliografia. Vedi anche Cistellini 1948, p. 93; Rivoire 1959a, p. 48. Secondo la tesi di Scaramella non è da escludere che il Laínez si fosse recato a Brescia per indagare sulla situazione ereticale, cfr. Scaramella 2005.

[85] Guerrini 1916.

Merita sottolineare l'impatto sulla vita civile di un cappuccino e la sua reiterata predicazione di «terra in terra» una volta scacciato[86] e che il frate meridionale giungeva da Milano dove aveva dato alle stampe il *Dyalogo della unione spirituale de Dio con l'anima* (peraltro in seguito posto all'Indice dal 1559[87]): indizi di una eterodossia acclarata già nel novembre 1542, quando il cappuccino sarebbe stato segnalato a Ginevra con Bernardino Ochino e Pietro Martire Vermigli[88]. Negli anni quaranta, sempre in città sarà utile menzionare il divieto imposto da Gerolamo Seripando a Tommaso da Carpenedolo di salire ancora sul pulpito dopo il quaresimale del 1546[89], oppure il caso di Camillo Zamara, che abiurò nel gennaio 1547[90], per sottolineare la presenza costante di predicatori eretici[91]. I noti casi di Celso Martinengo e di Ippolito Chizzola, inoltre, rafforzano il quadro di una città non immune dal contagio ereticale, se possibile aggravato dalla vicinanza della Bergamo di Vittore Soranzo[92] e da altri focolai di eresia sul territorio[93].

---

[86] Certi contenuti del frate pugliese potrebbero far pensare alla predicazione romitica e profetica dell'inizio secolo, su cui cfr. almeno RUSCONI 1981a, pp. 986-987 e NICCOLI 1987.

[87] FIRPO 1992, pp. 42-43, e bibliografia ivi citata.

[88] L'Ochino si trovava a Ginevra con «un napolitano che ha una gran barba rossa e bianca [Girolamo da Molfetta], il quale ha predicato in Siena, Roma et Fiorenza in San Lorenzo», cfr. PAGANO 1991, p. 69, nota 277.

[89] ROZZO 1983, p. 103, nota 134. RIVOIRE 1959b, p. 62.

[90] Sul bresciano Camillo Zamara vedi il processo conservato in ASVe, *Sant'Uffizio,* busta 6, fascicolo 11 e RIVOIRE 1959b, p. 61 e p. 84, dove si segnala che del caso si era occupato Annibale Grisonio, poiché il frate era uscito dalla religione benedettina «sine sedis apostolicae licentia» e aveva dato scandalo, discutendo «de ieiunis quadragenariis ac ceteris ab ecclesia matre nostra sub pena mortalis peccati instituitis, de indulgentiis ac pariter de pontificia potestate», dubitantone «aliquando» e parlandone «imprudenter», fino all'abiura. Un documento più tardo narra la comparsa di «Camillus Zamara brixensis alias professus congregationis Cassinensis et ostendit litteras Sanctae penitentiariae Apostolicae standi extra claustra sui ordinis datas Romae III nonas novembris pontificatus D. Pauli papae III, anno XIV una cum excutione earum necnon licentiam deferendi habitum presbiteri secularis», segno che appena dopo l'abiura il frate ottenne licenza di uscire dall'ordine, cfr. PUTELLI 1936, vol. II, p. 157, dove la data dovrebbe essere compresa tra il 10 e il 13 giugno 1559, vista la sequenza cronologica dei documenti.

[91] Vedi anche la vicenda dei fratelli Gandini, ricostruita da ZANELLO 1907.

[92] FIRPO 2006a e PS.

[93] Nel 1546, a Calcinato, l'eretico Gian Andrea Ugoni aveva rinfacciato al predicatore ortodosso, il minorita Gabriele Alciato, «quod sanctissimus Dominus noster papa nullam legittimam potestatem et quod ipse predicator praedicabat falsam doctrinam», cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 11, cc. 92-96, deposizione dell'11 aprile 1546. L'Ugoni era spalleggiato da altri che «publicamente in piazza» dissero che non si doveva obbedire al papa, fino a rimproverare al frate di avere predicato «Christo mascarato», cfr. *ivi*, c. 107. Sull'Ugoni, vedi PEYRONEL 2001; RIVOIRE 1959b, pp. 59-60.

La predicazione nelle terre bresciane è documentabile anche nelle zone più remote, come la Valle Trompia[94] di cui si è già dato conto nel caso del Lovisello, e lo stesso frate Daniele si mosse quasi esclusivamente in zone periferiche della diocesi. Dopo una prima esperienza a «Hono», in Valle Sabbia nel 1545-46, Daniele Baratta infatti tenne dei sermoni per l'Avvento nel 1546 a «Camurano sul modenese» (oggi Camurana, provincia di Bologna), presumibilmente per lui zona di transito verso Montichiari, dove predicò la quaresima nel biennio 1547-48[95], per poi passare nel 1549 a Brandico[96], nel 1550 a Rovato (durante le feste di Natale tenne tre prediche a Brescia)[97], nel 1551 a Carpenedolo, nel 1552 a Asola, nel 1553 a Legnago (VR), pronto a recarsi a Castelfranco Veneto (TV)[98], se il procedimento del Sant'Uffizio di Bologna non lo avesse fermato, con sommo disappunto del podestà del luogo, Marco Antonio Bembo, che il 16 gennaio 1554 aveva invitato a risolvere rapidamente la causa di frate Daniele «per satisfatione non pocha di questo populo [...] accio possi venir a predicar questa quadragesima a salute d'esso populo»[99]. In tutti questi luoghi frate Daniele predicò più e più volte, come le deposizioni univocamente attestano, addentrandosi in tematiche di primaria importanza per l'edificio dogmatico cattolico, dibattute nei centri più importanti e più popolosi, riuscendo con la sua ambigua predicazione ad ammannire, come vedremo, «cibo tanto a i lutherani quanto a i cattolici»[100].

Seguire il minorita nel suo percorso, analizzare le tematiche proposte nei cicli omiletici e osservare il susseguirsi in certi luoghi di frati eterodossi, può dare un'idea di quanto il «sistema omiletico periferico» fosse diffuso almeno nelle

---

[94] Interessante il caso del comune di Edolo dove prete Evangelista insegnava ai parrocchiani eresie di ogni sorta, come si depose il 22 aprile 1552. Secondo un testimone, il sacerdote da cui aveva avuto da leggere le prediche di frate Bernardino Ochino, sosteneva che non vi fosse purgatorio perché «il sangue di Cristo era il purgatorio [...] et anche le orationi per li morti et indulgentie che non valevano». Dubitava anche di parti della messa, dell'invocazione dei santi («non si deveno pregar li santi né fargli oratione, ma sì alli santi che sono in questo mondo»), dell'autorità del papa pari a quella di un qualsiasi altro sacerdote, del digiuno quaresimale, della confessione, che «si deve far a Dio et che l'altra non è necessaria» e sembra che il latore di queste idee fosse un tal Giovanni Pietro, originario del lago di Como, cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 27, edito in SABATTI 2007, pp. 661-662.

[95] Dove forse ebbe modo di vedere una *Ultima cena* del Romanino, vedi la scheda dell'opera in *Pittura a Brescia* 1986, p. 195. Su Montichiari nel Medioevo, cfr. BARONIO 2009.

[96] Non a Brandizzo, località in provincia di Torino, come scrive TACCHELLA 1979, p. 88, nota n° 114.

[97] «Tre prediche [...], quale furno le feste di Natale del 1550», PB, cc. 207-212 *passim*.

[98] PB, c. 123, costituto di Daniele Baratta del 16 marzo 1557.

[99] PB, cc. 427-430.

[100] L'accusa fu rivolta al Chizzola, cfr. primo costituto di Ippolito Chizzola, Roma, 14 luglio 1549, c. 8*v*, ora edito in CARAVALE 2012, p. 191.

terre del bresciano. Parimenti, si può ipotizzare che il circuito dei predicatori fuori dalle città, oltre che come ricerca di prebende non accaparrate dai predicatori più affermati, verosimilmente sistemati nei più ricchi centri urbani, consentisse una maggiore libertà di professare dottrine eterodosse, finché le maglie dell'Inquisizione non giunsero a serrare anche tali spazi. Se nella seconda metà del secolo il disciplinamento avvenne con la collaborazione del clero locale, ma soprattutto grazie alla maggiore dinamicità di ordini religiosi come gesuiti e cappuccini, nei decenni precedenti i centri extraurbani offrivano una via di fuga dal crescente controllo cittadino. Frate Daniele nel 1545 e nel 1546, infatti, si era recato a «Hono», in Valle Sabbia, dove il primo anno ebbe la cura d'anime, mentre il secondo anno tornò solo per predicare la quaresima. Le omelie di sicuro erano frequenti – anche cinque giorni ogni settimana – e vi si affrontavano temi come l'intercessione dei santi e la presenza reale di Cristo nell'ostia[101]. Sull'eucarestia sembra che frate Daniele predicasse sempre ambiguamente: aveva dichiarato dal pulpito che nell'ostia non vi era veramente il corpo di Cristo con il paradosso di «un infirmo, al quale i medici ordinano una medicina et gli spetiali la fame». Il malato ovviamente non avrebbe potuto ingurgitare la fame come si suole fare con una medicina, ma solo credere che l'astinenza dal cibo lo avrebbe guarito, «dal che segue il medesmo effetto che se l'havesse bevuta, cioè [...] la sanità», e così il sacramento sarebbe bastato adorarlo per salvarsi, senza riceverlo[102]. Altri astanti intesero diversamente, come Diamante Benedusi che sostenne invece di averlo sentito «predicar del sacramento et dir che si doveva creder firmamente che quando il prete celebrava la sua messa et che haveva consecrato, che in quella ostia era il vero corpo de Christo» e un altro testimone depose di non aver mai sentito lodare così tanto un predicatore come questo, «universalmente da tutti del nostro comune [...] cossì per la dottrina come anche per li suoi costumi»[103].

---

[101] Nella successiva *ripetitio* il curato don Prisciano sarebbe stato escluso a causa della sua scarsa attendibilità, ma depose che secondo Daniele recitare il «*Pater nostro* non giovava cosa alcuna alli morti, perché in esso non trovava parole a questo proposito», salvo correggersi dopo un rimbrotto, dicendo che «il *Pater nostro* si diceva per captar benivolentia de Iddio et dipoi, havendo captata tal benivolentia, egli poteva raccomandar l'anime di morti», PB, c. 181. Don Prisciano aveva ripreso Daniele molte volte dicendo che «lui non era buono di reformar la Chiesa, et che faria la penitentia de' suoi peccati», cfr. *ibid.*

[102] PB, c. 103. Anche il vescovo di Chioggia, Iacopo Nacchianti, in occasione della predica del giovedì santo del 1548, forse la più scandalosa pronunciata a Chioggia, aveva sostenuto «ch'el corpo de Christo è in la eucarestia come un sigillo, et che non è lì in carne, ossa et sangue» (mi si conceda di rinviare a ITALIANO 2011, pp. 785-786).

[103] Per le due deposizioni, cfr. rispettivamente PB, c. 181 e c. 183.

«Novali», frazione di Montichiari[104], dove nel settembre del 1555 si cercò di raccogliere prove contro frate Daniele esaminando «tutti quelli contadini [...] senza retinere cosa alcuna»[105], era un piccolo borgo dove Daniele diede scandalo ai fedeli nel biennio 1547-1548, atteso che frate Franceschetto da Carpenedolo depose di averlo rimproverato perché una donna del luogo aveva capito di non dover «far oratione ai santi, ma immediate a Dio»[106]. Don Giovanni Pietro Marini confermò che Daniele aveva asserito in pulpito che «la Madonna et santi non potevano pregar per noi et la corona non valeva niente», oltre a dissuadere le donne dal ricorrere a San Pancrazio, dedicatario di una chiesa vicina[107], tanto da costringerlo ad arringare il popolo acciocché non prestassero fede a tali «erronee oppinion», ormai così diffuse che una donna gli aveva confidato: «Io sono meza desperada a dir che la corona non mi vaglia»[108]. Queste labili tracce degli effetti di una predicazione eterodossa in ambito popolare lasciano intendere quanto tale omiletica scardinasse lo *status quo*, quale fosse lo sconvolgimento dei valori individuali tradizionali, fino alla «disperazione», per il venir meno di talune certezze, e ci consentono di comprendere il carattere scandaloso di alcune asserzioni, percepite quasi come eversive.

Nel 1549, Daniele Baratta predicò a Brandico, la cui popolazione nel 1540 si aggirava intorno ai mille abitanti[109] e può essere considerato un centro scarsamente urbanizzato, tanto che secondo un abitante del luogo il frate fu alloggiato nella casa del curato, «per non essergli altra habitatione più congrua a un par suo»[110]. Lo stesso curato, Ventura Fasani, presenziò a tutte le prediche del Baratta, «le quali furno tutte catholiche et sante secondo l'antiquo uso della santa Romana Chiesa»[111] e un laico asserì di non aver ascoltato nessun predicatore che gli piacesse di più, senza che proferisse una minima parola «contra la fede catholica,

---

[104] «Novali» era una frazione del comune di Montichiari, cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, c. 11*v*, «discosto da Calcinato quatro miglia», mentre secondo un altro testimone distava circa 2 miglia, PB, c. 89. Secondo Rivoire si tratta di Novagli Sera a 5 chilometri da Montichiari, cfr. RIVOIRE 1959b, p. 62, nota n° 21

[105] COMPENDIO, c. 239

[106] PB, cc. 65-66, deposizione del 23 giugno 1554.

[107] PB, c. 457. Sulla pieve, vedi PANAZZA COSTANZA FATTORI 1975.

[108] Giovanni Pietro Marini, deposizione del 12 ottobre 1554, PB, cc. 87 ss, *passim* e *ivi*, c. 99, 12 gennaio 1555, quando depose di temere il fratello del Baratta, ora sfratato, che «minacia di amazar tutti» gli accusatori (*ivi*, c. 405).

[109] Sulla visita di Annibale Grisonio, cfr. *infra* pp. 49 sgg.; MASETTI ZANNINI 1975, in particolare pp. 130-131.

[110] Deposizione di Battista Bortoli, PB, cc. 177-178.

[111] PB, c. 9, deposizione di don Ventura Fasani del 29 gennaio 1554.

ma sempre cose sante et catholiche da bon religioso»[112]. Pare però che il frate avesse commentato il passo evangelico «Nonne benedicimus nos quia Samaritanus tu es»[113] in senso eterodosso, come avrebbe scritto nel suo *Compendio*, pur respingendo l'accusa: non vi era vergogna a farsi chiamare «lutherano, perché vol dire "luce vera", come non era a Christo Giesù lo esser addimandato "samaritano"»[114].

La predicazione di Rovato del 1550 è la meglio documentata poiché, come chiarito, da questo ciclo omiletico si originò il processo informativo, in seguito confluito nell'incartamento processuale del Baratta. In sintesi, dopo avere proclamato l'inutilità delle opere per la salvezza, «né meritorie per el paradiso» e biasimato l'usanza di portare corone e rosari, il frate conventuale negò che Cristo fosse nell'ostia «perché non può essere in tanti luoghi et parti» ed essa era solo un pezzo di pane «con una candidezza», per poi sostenere che la semplice fornicazione non è peccato, nonché negare il purgatorio. Le opinioni dei testimoni sovente divergevano e alcuni fedeli lo difendevano: per un laico, ad esempio, il Baratta aveva dissertato delle orazioni, del *Pater Noster*, dell'*Ave Maria*, della messa, aggiungendo che si doveva credere nella presenza reale del corpo di Cristo nell'ostia, tanto «che ognuno ne dice bene, et dicono se volesse venir a predicare saria grato a tutti»[115]. Certamente il valore delle opere fu messo in discussione, instillando negli uditori il dubbio che non fossero necessarie alla salvezza, oltre che derivanti dalla grazia di Dio, così come percepì un sacerdote[116]: «Si de[e] havere bona fede et operar bene, et che le bone opere vien dalla gratia de Dio, et disse che quello che se fa se de[e] far per amor de Dio et non per timore», e similmente un laico intese «ch'el dicesse se de[e] far bene per amor del Signor Dio et non per timor»[117]. In questo senso collima anche la testimonianza di Roadino Bonagri, abitante di Rovato, secondo il quale Daniele aveva detto dal pergamo di non «confidare che il Signor Dio ne volesse dar il paradiso per nostre opere», perché era una «hippochresia et che il Signor Dio ne voleva dar il paradiso *gra-*

[112] PB, c. 178, deposizione di Battista Bortoli del 10 settembre 1555.

[113] Giovanni VIII, 48: «Responderunt igitur Iudaei et dixerunt ei nonne bene dicimus nos quia Samaritanus es tu et daemonium habes».

[114] PB, c. 272. Solo un altro testimone riscostruì la sua esegesi del passo, PB, c. 456, senza data.

[115] PB, c. 170 deposizione di Iacopo Inverardi, del 9 settembre 1555.

[116] PB, c. 3, deposizione di Angelo Rivetti, 23 marzo 1550.

[117] PB, cc. 6, deposizione di Giorgio Ruchetti, 29 marzo 1550.

tis, purché credessimo», anche se si doveva operare bene[118]. Secondo un altro testimone non fu sentito «mai ad essohortar il populo alle buone opere come mi par che si convenga et come soghiono far gli altri buoni predicatori, ma solamente egli essohortava alla fede et spesso tornava a questo». Perciò il frate allegava il passo paolino: «Apparuit benignitas et humanitas Dei Salvatoris nostri, non ex operibus iustitiae quae fecimus nos sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit», ma non citava il passo «Venite benedicti Patris etc. esurivi enim et dedistis mihi cibus, sitivi et dedistis mihi bibere etc.»[119]. Il Baratta, «giovine, longo, di faccia bruno» dunque non faceva «mentione niente gagliarda alle buone opere»[120], fatto confermato anche da un altro testimone, scandalizzato perché dalle reiterate prediche del frate «pareva che non havessimo noi il libero arbitrio di fare né di non fare delle opere buone, et che le opere nostre non fossero di valore alcuno»[121]. Fra' Daniele aveva inoltre insistito per non «far dir messe, né far offerte, né pagar cosa niuna», citando ripetutamente Isaia, come riportò approssimativamente il testimone: «Omnes sitientes venite ad aquas qui non habetis argentum properate et emite absque ulla commutatione»[122]. Sulla presenza reale di Cristo nell'eucarestia frate Daniele affermò, come già aveva fatto a Hono, che «quel sacramento era un pezzo di pasta con una certa bianchezza, et che vi puoteva essere sotto quella bianchezza qualche virtù, ma che si doveva levar la mente a Dio» senza proclamare «fermamente» che l'ostia contenesse il corpo di Cristo: «Questo fu che mi dispiacque et che mi scandalizzò»[123], testimoniò il tintore di Rovato Creato Minori. Il vecchio Giovanni Bonacetto ascoltò «dire che quella hostia era se non una idolatria» e che bisognava levare «la mente al cielo», ed egli aveva «ben tenuto a memoria queste parole, e vi ho pensato molte fiate», indeciso se fosse bene o male[124], altro indizio della «pericolosità» sociale della predicazione eterodossa. Quando frate Daniele disquisì «de santissimo sacramento altaris»,

[118] Il frate aggiunse che le donne confidavano di «comprari il paradiso con dar un pezzo di pane a quel poverino, over a quel altro, ma vi ingannate che il paradiso non si compra», PB, cc. 113 ss, deposizione dell'11 gennaio 1555.

[119] Cfr. rispettivamente la lettera a Tito, III, 4-5 e Matteo, XXV, 34-35.

[120] PB, cc. 102-103 e c. 115.

[121] PB, c. 115.

[122] Isaia LV, 1: «O omnes sitientes venite ad aquas; et qui non habetis argentum, properate, emite et comedite, venite, emite absque argento et absque ulla commutatione vinum et lac». Bisognava andare senza intermediazioni a Christo, e in sostanza «pareva ch'el anihilasse il valore delle nostre opere, il libero arbitrio et la intecessione de' santi, overo la invocatione», PB, cc. 115-117.

[123] Il testimone aggiunse che erano «stati pochi predicatori che non abbia udito più che questo», PB, cc. 110-111.

[124] PB, c. 112.

forse non fu solo l'età a far confessare all'anziano Bonacetto che il Baratta dissertò "tanto sutilmente che io non lo puoti mai intendere» e che il suo «cervello non fu capace di quel che si diceva»[125]. Sempre per rimarcare la centralità di Cristo[126], dal pulpito il Baratta sostenne che sarebbe stato meglio pronunciare l'*Ave Maria* con l'aggettivo «gratiosa, piuttosto che di "gratia plena", perché niuno era stato pieno di gratia se non Jesù Christo, ma che gli altri erano per partecipatione» e se diceva l'*Ave Maria* «in loco di dire *mater Dei* egli diceva *mater Christi*», formula mai «odita da altri». Anche prete Cristoforo Bianchi di Rovato confermò la predicazione quaresimale e asserì di avere ascoltato, «piena la giesa», una parte di un sermone scandaloso, in cui si diceva che non vi era «altro mediatore che Christo, e chi vol dire che la Madonna sia mediatora è peccato nephandissimo. *Item* disse che santo Sebastiano non è deputato sopra la peste. *Item* delle imagine non li se debba vestire, et cossì li altari, ma darli a poveri. *Item* el ben che se fa, se de[e] far a ringratiar Dio, ma non per aquistar el paradiso, subiungendo et dicendo: "El l'è forzà a operar voglia o non voglia". *Item* el ben che se fa, farlo *solum* per amor di Dio et non con timore»[127]. Un sacerdote riepilogò: «Un giorno che cantò le letanie in pergolo disse che se doveva pregar Dio principalmente et poi la vergine Maria et li santi, che siano nostri intercessori apresso a Dio et che non gli era differentia da santo a santo a impetrar le gratie da messer Domenedio, sì per la peste come altri mali»[128]. Più ancora il frate si era scagliato contro la popolare suddivisione dei santi nella cura dei mali[129], fornendo numerosi esempi[130], come memorizzato da un abitante, il quale qualche volta si era recato «al principio de le prediche et alcuna volta da che era comenzà», per ascoltare che «santo Antonio non sia sopra il foco, né ch'el sia de terribile presentia como el fi depento, et che se dipinge cossì perché era infocato del amor de Christo et che medemamente santa Lucia non è sopra li occhii»[131]. Insomma, nessun santo

---

[125] PB, cc. 113-114.

[126] PB, c. 1. La Pasqua nel 1550 fu il 6 aprile.

[127] PB, cc. 102-103.

[128] PB, c. 5, deposizione di Bartolomeo Fachi, 29 marzo 1550.

[129] Sul tema della divisione «compartimentale», cfr. SEIDEL MENCHI 1987, p. 48, la quale ne indica l'origine nel pensiero di Erasmo.

[130] Il sacerdote Innocenzo Conte ricordò vagamente le sue parole, ma aveva udito che «certi santi [...] non erano sopra li mali, specificando essi santi e mali, avvegna che me li habbia esmenticati», PB, c. 4, deposizione del 29 marzo 1550.

[131] PB, cc. 5-6, deposizione di Giorgio Ruchetti, 29 marzo 1550.

poteva «dar gratia senza Dio», come Daniele sentenziò: «Avanti fusse santo Rocho, era la peste»[132].

Si trattava di una omiletica molto frequente in questi anni da parte di predicatori eterodossi, come testimonia la vicenda del comune di Gardone Val Trompia[133], a meno di 20 chilometri da Brescia, dove dal pulpito si dissertava su tematiche analoghe a quelle esposte dal Baratta, come attestato dagli allarmati rettori di Brescia ai Capi del Consiglio dei Dieci, il 17 luglio 1550[134]. I rettori denunciavano di avere «inteso da persone di fede digne et boni christiani che in Gardon [...] sono capitati uno che soleva essere frate, qual predica alla luterana. Et fra l'altre cose enorme e cattive ha fatto sì che in quel loco non se dice più messa palesemente, perché questo sellerato frate è favoreggiato d'alcuni di primarii di quella terra et ha esso frate un medico pur in essa terra che lo agiuta grandemente di modo che [...] sono infettati in questa maledetta heresia lutherana molti di quella terra et delli primi»[135]. Spalleggiato dal medico Stefano Giusti, lo sfratato (probabilmente l'ex domenicano Girolamo Allegretti[136], poi arrestato e processato a Venezia nell'agosto del 1550) aveva condotto un programma di predicazione quotidiana con un'influenza così grande da modificare il rituale della messa, facendo leggere il Vangelo prima della funzione per consentire ai filoprotestanti di uscire dalla chiesa immediatamente dopo la lettura[137]. Secondo un documento[138],

---

[132] PB, c. 2, deposizione di Bartolomeo Cozando, 23 marzo 1550. Sul tema della predicazione sui santi, cfr. GIOMBI 2009, in particolare pp. 116 ss.

[133] Per Gardone Val Trompia, cfr. SANTARELLI 2007.

[134] Ancora il 12 settembre 1557, il sacerdote di Sarezzo Ludovico Dolci pregava di avvisare il vicario della presenza di predicatori itineranti, forse domenicani e agostiniani, «di sopra la piazza et per tutta questa valata certi remiti, chi con l'abito bianco, chi negro, i quali non sono né cherizi, né sacerdoti. Et questi tali deletano molto a queste bestie de' lutherani et vano forsi seminando delle eresie et zizanie di sorte che con molta faticha noi altri duramo faticha a estirparla, come ne è adesso pien tutto il mondo». E al suo tentativo di impedire la predicazione, il popolo aveva mormorato e l'unico risultato possibile fu mandarlo a predicare a Zenano, frazione del comune, cfr. PUTELLI 1936, vol. I, pp. 140-141. Nel testo si parla di «Zena», ma sembra evidente l'identificazione con l'odierna «Zenano».

[135] I rettori di Brescia ai Capi del Consiglio dei Dieci, Brescia, 17 luglio 1550, ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 160, cc. n.n. edito in SANTARELLI 2007, pp. 101-102.

[136] Secondo Cantimori avrebbe abiurato il 18 novembre 1550, cfr. CANTIMORI D. 1960.

[137] Cfr. SEIDEL MENCHI 1987, pp. 215-218 e i costituti dello stesso Allegretti in ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 8, fascicolo 29.

[138] «Articulli da luterani in la terra di Gardon in Bresciano. Primo. Negano Christo esser realmente nell'ostia et dicono sel fusse nel masticarlo si udirebbero l'ossa a rompersi. 2do. Negano il baptesmo esser necessario et non fanno battizar alcuno. 3. Negano il sagramento della penitentia esser necessario. 4. Dicono esser pasìa dir messa per vivii et morti. 5. Dicono non esser festa veruna nell'anno, ma tutti li giorni esser equali et lavorano ogni giorno indiferente-

gli eretici negavano «Christo esser realmente nell'ostia et dicono: "S'el fusse, nel masticarlo si udirebbero l'ossa a rompersi"», poi confutavano «il sagramento della penitentia esser necessario» e che era una «pasìa dir messa per vivii et morti». Sebbene alcune asserzioni sembrino essere state più vicine all'anabattismo[139], come la negazione del battesimo e dell'autorità ecclesiastiaca, vi furono anche episodi di iconoclastia con la distruzione di «figure de santi, con dire che sono maschare et scarafaggi», e il rifiuto del libero arbitrio e del purgatorio[140].

Forse avevano ragione i rettori di Carpenedolo[141], quando scrissero che a quel tempo era «difficile il discernere il vero dal falso per le tante heresie suscitate nel Christianesmo»[142] o forse le deposizioni degli abitanti furono stralciate e inserite in altro procedimento, fatto si è che abbiamo solo un vago accenno a ciò che frate Daniele aveva predicato nel 1551, ossia la nullità dell'intercessione dei santi, commentando il passo «Si quis sitit veniat ad me et bibat»[143], e asserendo

---

mente. 6. Dicono il pontifice esser antichristo. 7. Dicono non esser capo alcuno ma solamente Christo. 8. Dicono che, dato che noi chiamiamo Capi, non hanno però autorità alcuna ma solamente di congregatione. 9. Hanno rotto le figure de santi con dire che sono maschare et scarafaggi. X. Negano che sia la chiesa de fidelli. XI. Negano il libero arbitrio. XII. Negano il Purgatorio», edito in SANTARELLI 2007, p. 102.

139 Secondo Seidel Menchi, ad esempio, la negazione dei primi due capitoli del Vangelo di Matteo, da cui sempre l'Allegretti iniziava la predicazione, era elemento riconducibile all'anabattismo, cfr. SEIDEL MENCHI 1987, nota 67, p. 423 e GINZBURG 1970, pp. 63-64.

140 Nel 1556, altri interventi si succederanno con toni sempre più accesi nella valle e pare addirittura che gli «heretici di Gardone, terra della diocesi di Brescia» avessero «abbrusciate le porte delle chiese et confessionali de frati zoccolanti che ivi stanno», cfr. SANTARELLI 2007, pp. 102-105, la citazione è a p. 105 e *passim*.

141 Su Carpenedolo, cfr. TREBESCHI 2009

142 I rettori della terra di Carpenedolo, per mano del loro cancelliere, scrivevano il 16 giugno 1553: «Essendo hoggidì sì difficile il discernere il vero dal falso per le tante heresie suscitate nel Christianesmo, et noi non essendo più capaci di quel tanto che l'anticha et santa madre chiesa ci ha insegnati, ogni novo proposto ci pare strano». Essi raccontavano che la quaresima prossima passata «per favore di non picciole persone» venne a predicare il minorita Niccolò da Gottolengo, «qual cominciò a manzar carne, cosa a tutti noi insolita et scandalosa» e dicendo nelle sue prediche cose «favolose», come l'aneddoto su un sommo pontefice, che mentre era «reverendissimo cardinale in segno di santità mangiava sopra una mensa parata d'una rete, asceso poi al pontificato disse più non voler rete» perché ciò che voleva «haveva pescato, ma ad un altro si dovesse portar». Aveva invitato un anziano a prendere moglie giovane «e dove egli per la sua vecchiaia havesse mancato, lui et il compagno havriano supplito», cfr. PB, cc. 443-446. Il curato aveva scritto a Lorenzo Pizzoni, che risiedeva nella curia romana tanto che nel 1556 aveva affittato il beneficio al fratello Guarento, mentre della parrocchia di Carpenedolo si occupava Gerolamo Lanfranchi, con uno stipendio di 12 ducati, cfr. TREBESCHI 2009, in particolare pp. 359-360.

143 Giovanni 7, 37.

che bastava andare a Cristo, come avrebbero fatto in quegli anni molti predicatori, tra i quali Bartolomeo della Pergola, proprio sul medesimo versetto[144]. In ogni caso, la lettera del vescovo Duranti del 6 aprile 1554 al Legato Beccadelli richiedeva di avere Daniele a Brescia per «abiurar pubblicamente le heresie che ci ha predicate et insegnate et particularmente nelle terre di Carpenedolo et di Rovato, dove ha infette molte persone», segno che anche a Carpenedolo Daniele si era prodigato nella predicazione, sebbene alcuni sacerdoti e gli stessi rettori del luogo[145] avessero attestato l'ascolto di «doctrinam [...] bonam, catholicam et sanctam»[146]. I motivi di turbamento per la comunità non erano solo esterni anche se, come visto, la predicazione del Targhetto del 1553 era stata seguita da una denuncia per avere mangiato carne nel periodo quaresimale e violato il segreto confessionale. Qualche disordine, infatti, c'era stato tra le circa tremila anime del luogo. Se i numerosi religiosi, tranne prete Battista Caligari che non celebrava «nisi ad sui libitum», erano sufficienti al loro incarico né vi erano eretici conclamati, qualche sospetto aleggiava sul sindaco della terra Francesco Perino, «amalato da sei mesi gravamente», che non si era voluto confessare e anche su Gerolamo Trinchinelli, cui si imputava «qualche intention sinistra de queste lutheranarie», forse perché si recava «qualche fiate in terra todesca»[147].

Sulla predicazione ad Asola[148] sia per l'avvento, sia per la quaresima del 1552 non vi sono notizie certe, se non che forse frate Daniele aveva negato il va-

---

[144] PB, c. 455. Il fatto fu riferito anche da Niccolò Targhetto, cfr. il suo costituto del 9 ottobre 1554, ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, c. 18*v*, che citava a testimonio un abitante del luogo, Niccolò da Fermo. Bartolomeo Golfi Della Pergola nel 1544 a Modena aveva chiosato sul medesimo brano: «Io voglio recorrere da Cristo che ha sparso il sangue per me: et tu voi che io vada da altri, non sapendo se [si] siano potuti salvare loro medemi?», salvo negare nel costituto del 16 marzo 1556 di aver mai «dubitato de salute de' sancti», cfr. quinto costituto di Bartolomeo della Pergola, Roma, 16 marzo 1556, cfr. PMN, vol. I, pp. 344-349, la citazione è p. 349. Sul personaggio, oltre al saggio di BIANCO 1982, rimando alla bibliografia citata in ROTONDÒ 1964 e alla nota biografica in PMN, vol. I, pp. 318-321.

[145] PB, cc. 25-26, i consoli di Carpenedolo, 25 gennaio 1554.

[146] PB, cc. 21-24, i sacerdoti di Carpenedolo, 25 gennaio 1554, la citazione è a c. 21. A Carpenedolo pare vi fossero circa 3000 anime, cfr. RP, c. 22*r*, visita pastorale del novembre 1541, sulla quale vedi *infra* pp. 49 sgg.

[147] Deposizione dei sindaci Stefano Antonio Boselli, Isaia Bozoli e di Pietro Boselli, console della terra, che confermò i sospetti di eresia contro Gerolamo Trinchinelli, cfr. RP, cc. 22*rv*, deposizioni del 13 novembre 1541.

[148] Nel luglio 1580, Asola fu visitata da san Carlo Borromeo, cfr. BESUTTI 1910, pp. 33-38, pp. 59-68, pp. 108-116, e lo stesso cardinale si recò anche a Rovato, cfr. GRAMATICA 1911. Poche notizie sui luoghi in questione offre l'edizione della visita del 1580, cfr. *Visita apostolica* 2007, pp. 355 sgg. e *ad indicem*.

lore della confessione[149]; comunque egli fu inviato ad abiurare anche in quella località[150] abbastanza popolosa (vi erano circa seimila persone, «quae omnes communicant»)[151] e florida, tanto che nella chiesa di Sant'Andrea negli anni venti aveva lavorato sulle ante dell'organo il Romanino[152]. La situazione religiosa ad Asola però non era dissimile dalle altre comunità del tempo, con un clero ipertrofico e carente, come comprovato dalla visita pastorale di Annibale Grisonio del novembre del 1541 e conservata nel Museo Camuno di Breno[153], nonché dal censimento dei religiosi e dai provvedimenti conseguenti[154]: quattro sacerdoti furono invitati, pena la sospesione *a divinis*, ad allontanare entro una settimana le donne con cui vivevano «cum gravi scandalo ipsius terrae» e a sostituirle con «aliis probatae vitae mulieribus et non suspectis»[155], adombrando il sospetto che vi fosse qualcosa in più di una pacifica relazione lavorativa[156].

Vicario del cardinale Francesco Corner nel biennio 1540-41, Annibale Grisonio[157] visitò molti comuni del bresciano tanto da consentirci di avere un quadro piuttosto realistico della loro condizione religiosa e di lumeggiare, almeno in parte, come i pulpiti fuori dalle città fossero ripetutamente visitati da predicatori eterodossi, anche se a distanza di tempo. Ad Asola, frate Daniele infatti era stato preceduto nel 1541 dalla predicazione di Giulio da Crema degli eremitani di Sant'Agostino, anch'egli in odore di eresia[158]. Il 9 novembre un frate dell'ordine di San Francesco riferì che un suo confratello, a sua volta predicatore ad Acqua-

[149] Nell'avvento del 1551, Daniele predicò nella cattedrale, sulla quale cfr. BESUTTI 1914. Costituto del 9 ottobre 1554, cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, c. 21*v*, deposizione di Niccolò Targhetto.

[150] Fu inviato ad abiurare «primum ad locum Rovadi, deinde Carpenedulum et postremo ad oppidum Asulae Brixiensis diocesis», PB, c. 134.

[151] RP, c. 14*r*.

[152] GUAZZONI 1986, *passim* e la scheda *ivi*, p. 186.

[153] Ringrazio vivamente il dottor Simone Signaroli del Museo Camuno di Breno per la gentilezza dimostratami. Qualche notizia sulla visita offre LUI 2003, pp. 219-233. Sulla formazione della «Raccolta Putelli», cfr. FRANZONI 2001.

[154] Cfr. RP, cc. 14*r*-15*v*, ma anche LUI 2003, pp. 224-227.

[155] RP, c. 19*v*.

[156] Il 26 novembre 1541, sempre il Grisonio dichiarava contumace *presbiter* Andrea Cassandri «alias de Ferraris» di Asola e lo sospendeva *a divinis*, vista «vehementi suspitione ex dictis testium contra eum oborta de adulterio», cfr. PUTELLI 1936, vol. II, p 173.

[157] MASETTI ZANNINI 1975. Sul Grisonio, cfr. CAVAZZA 2002. Vedi anche BUSCHBELL 1910, *ad indicem*; PEYRONEL 1997, *ad indicem*; DEL COL A. 1998, *ad indicem*; PC, 1998, vol. II, parte II, pp. 609-611.

[158] GUAZZONI 1986, *passim* e la scheda *ivi*, p. 186.

fredda, centro di soli cinquecento abitanti[159], aveva ascoltato l'omelia quaresimale di frate Giulio da Crema e «l'haveva sentuto dir che Dio non se curava de' nostri adulterii, fornicationi et male opere, ma che sola la bona fede era quella che ne faceva salvi»[160]. Nei sermoni sembra si spaziasse da argomenti di carattere quotidiano, come il culto delle immagini, fino a temi prettamente teologici come l'osservanza dei sacramenti o il purgatorio. Frate Giulio affermò pubblicamente che era «frustatorio a far voti et che era melio dar per amor de Dio, che offerir quelli panni per voto a consumarsi, et poi sulle figure de' santi faceva un quesito, se era de più o le figure o colui che le faceva et poi diceva: "Certo è de più colui che l'ha fatta", però è da adorar solo Christo, perché se tu facesti mille offese a Christo la sola fede te fa salvo et che, senza la fede de Christo, né la Virgine de' Christo né li apostoli po' far gratia». Quasi con identiche parole depose un altro sacerdote asolano, Ludovico Scaia, secondo il quale Giulio enunciò dal pulpito che se l'uomo fosse caduto «nel peccato de fornicatione et adulterii et altri mali, et che havesse la fede sola a Christo per quella saria iustificato, et che saria melio tor li panni offerti per voto che erano in chiesa et darli alli poveri per amor de Dio, che lassarli là a guastar. Et poi diseva, facendo similitudine del pittore alla figura de' santi, che era de più el pittore et che le pitture se guastano, et non possendose deffendere loro non posseva anche aiutar altri et che era melio vestir li poveri prima et poi far depenzer le chiese»[161]. Frate Leonardo da Bergamo era andato ad ascoltarlo «perché intendeva che era molto accepto alla terra» e una mattina «trovete in la chiesa qua de Asola ch'el haveva comenzà la predica, et così stando sentete che disse che li comandamenti de Dio erano inobservabili et che noi non eravamo obligati servarli et che né corda, ni capuzzo, né centura faceva salvi li frati, ma che la sola incredulità danna li homini et la sola fede ne faceva salvi»[162]. E oltre a tutto ciò negava anche il purgatorio[163]. Insomma, frate

---

[159] RP, c. 21*v*, dove troviamo la stima della popolazione fatta nella visita pastorale del novembre 1541. Sulle chiese di Acquafredda, cfr. PRANDINI 2011, in particolare pp. 269-287.

[160] RP, c. 16*r*, deposizione di frate Cosma Moscali del 9 novembre 1541. Il frate aveva inteso da altre persone della terra che in pulpito l'agostiniano ha «ditto che era materìa [pazzia] far depinzer figure de' santi et che solo Dio doveva essere adorato et anche diceva motti per li quali se comprehendeva che non era purgatorio».

[161] RP, cc. 16*rv*, deposizione del sacerdote Fezolo Fezoli di Asola. Un altro testimone sentì dire di non devolvere «panni, né altre cose alle figure de' santi perché non havevano freddo né bisogno de quelle cose, ma se dovevano dar a poveri perché Christo l'haveva detto lui et che non se doveva domandar gratia a santi, ma a Dio Christo solo», cfr. *ivi*, cc. 17*rv*.

[162] RP, c. 17*r*, deposizione di frate Leonardo da Bergamo, diacono dell'ordine di San Francesco.

[163] «Essendo sparsa openion per la terra che esso predicator tenesse che non fosse purgatorio [...] lo andei a trovar et gli dissi quello haveva inteso, allegando quel detto de Isaia: "in

Baratta era stato preceduto nella sua predicazione eterodossa da un altro predicatore apertamente critico (che invitava il popolo a non ornare le figure dei santi, ma a donare quei denari ai poveri, a non credere nel valore salvifico delle opere, vista l'inesistenza del purgatorio, senza stancarsi di richiamare la centralità di Cristo), con una omiletica ricca di ardite affermazioni ereticali, esposte in un piccolo centro della provincia bresciana, dove era ben compreso anche dai laici[164]. Ma non si tratta dell'unico caso che è possibile documentare, in cui i predicatori eterodossi si succedevano. Sebbene neppure sulla predicazione di fra' Daniele a Legnago nel 1553, infatti, la documentazione ci fornisca supporto sui contenuti, sappiamo che anche lì era stato preceduto dal minorita Verrucchio, arrestato per eresia, come si evince dal *Diarium* del Massarelli al 3 luglio 1547, quando era registrato il diniego alla liberazione del prigioniero da Padova, nonché una lettera dei Legati al generale dei conventuali Costacciaro «ut revertatur Bononiam, et quod se non intromittat in processu contra fratrem Veruchium illius ordinis»[165]. Ancora alla fine del 1550, il predicatore era sospeso, come scriveva il vescovo di Verona Alvise Lippomano al cardinal Cervini: «Emmi venuto a trovare il padre Verucchio, quello ch'ella sa fu condannato in Bologna per haver predicato scandalosamente in Legnago». Il minore chiedeva di essere riammesso alla predicazione, ovviamente promettendo di «predicar per l'avenire dottrina santa et catholica, né mai più scostarsi dai dogmi della Santa Romana Chiesa»[166]. Per la quare-

dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi" et che intendeva ch'el dicesse "ad portas purgatorii". Lui non ne volse intendere altro, et stete così, et me parse che mettesse in dubio questo», cfr. RP, cc. 16*rv*, deposizione del sacerdote Fezolo Fezoli di Asola. Cfr. Isaia XXXVIII, 10: «Ego dixi in dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi quaesivi residuum annorum meorum».

[164] «Li dieci comandamenti furono datti per Dio a Moysé da servar in la lezze mosayca, quali non se servavano, et però saria sta frustatorio che Christo fosse venuto a patir se fussero sta servati, et che non era possibile fussero sta' servati per la nostra fragilità contratta, per el peccato del primo parente perché bastava creder a Christo et che sola la credulità ne faceva salvi, et che la incredulità ne danna, et che niuno ha opere da vendere et che non bisogna andar né da preti né da frati per comprarne, ma solo a Christo bisogna andar et chi vole andar da preti o frati per comprarne *est* similianti a quelle cinque virgine stolte *quae non portaverunt oleum secum*», cfr. RP, cc. 17*rv*, deposizione di Bartolomeo Mozi e per la parabola Matteo, XXV, 1 ss. Dello stesso tenore le deposizioni di Adriano Mangeri di Asola, l'unico che depose in latino, cfr. RP, c. 17*v*.

[165] CT, vol. I, tomo, p. 669. I legati scrissero anche il 29 agosto al Della Casa, sempre sul Verrucchio, cfr. *ivi*, p. 687.

[166] Il vescovo di Verona, Alvise Lippomano, al cardinal Cervini, Verona, 20 settembre 1550, cfr. Archivio di Stato di Firenze, *Carte Cerviniane*, Filza 22, c. 43*rv*, edita anche in CARCERERI 1910, appendice 4, p. 138. Alcune notizie anche in TACCHELLA 1979, p. 88, nota n° 114. Eletto generale dei frati minori conventuali dal capitolo generale di Ancona del 1543, Bonaven-

sima del 1554 Daniele era stato designato per predicare a Castelfranco Veneto, ma l'arresto all'inizio di gennaio pose fine alla sua itinerante predicazione.

Insomma, risulta evidente che frate Daniele aveva predicato quasi esclusivamente nelle zone periferiche del Bresciano, dove la sua strada si era incrociata pur a distanza di qualche anno con altri predicatori eterodossi e dove aveva tentato di scalfire parecchi pilastri dogmatici cattolici, quasi senza sorveglianza. Per quanto attestato dal caso del Baratta sembra che la prudente ipotesi di Giovanni Romeo, secondo il quale nei decenni prima del 1570 l'Inquisizione ebbe una «capacità di tenere sotto controllo la predicazione [...] al di là della repressione dei singoli abusi, molto ridotta»[167], vada anticipata perché anche fuori dalle città qualche tentativo di repressione fu sperimentato già alla metà del secolo, visto che il Baratta mostrava consapevolezza delle possibili sanzioni, come paventava nell'ultima sua omelia a Rovato: «Se haverò fallato et predicato il falso, questo serà il segno, tornerò qua a redirmi; se non, non mi vedrete più qua su a predicare per qualche giorno»[168]. Sebbene ci sia stata conservata solo la sua abiura, inoltre, lo si inviò a Rovato, Carpenedolo e ad Asola a «predicar et recitar la sua abiuratione»[169], segno che vi era una procedura definita per far tornare il predicatore eterodosso a correggersi dove aveva pronunciato eresie. Non sappiamo se frate Daniele sia salito di nuovo sul pulpito attanagliato dalla stessa tensione emotiva di Bartolomeo Golfi, mandato a ritrattare a Modena nel giugno 1544[170], al quale gli articoli «cascarono di pergamo, over gli gittò via quasi come corociato, et in segno di ciò era in colera, tutto sudava et haveva rauca la voce, anzi quasi tremolante»[171], ma è certo che nel convento di Brescia frate Daniele fu accusato di ave-

---

tura Pio da Costacciaro partecipò alla prima fase del Tridentino, cfr. Palatucci 1946; Varesco 1948. Il 9 aprile 1549 fu creato da Paolo III vescovo di Acqui, cui rinunciò nel 1558, cfr. Eubel 1923, vol. III, p. 113. Su di lui vedi anche Cantini 1948, pp. 32-36. Su Marcello Cervini, già cardinale Santa Croce, cfr. Quaranta 2010 e Giombi 2010.

[167] Romeo 1996, p. 210.

[168] PB, c. 272.

[169] PB, cc. 391-394, il cardinale Duranti al cardinal Trivulzio, legato apostolico a Venezia, da Brescia 31 maggio 1557. Solo per esemplificare ciò che avveniva negli anni trenta, vedi il caso della ritrattazione di Agostino Museo, sul quale oltre a Rosa 1960 e relativa bibliografia, cfr. Marchetti 1975, in particolare pp. 17-24. Per l'assoluzione di Agostino Museo del 2 marzo 1538, con la condizione di recarsi a Vicenza e a Siena, vedi il breve da Roma, del 2 marzo 1538, in Fontana 1892, pp. 368-370.

[170] Oltre all'articolo di Bianco 1982, per la ritrattazione a Modena del giugno del 1544, cfr. PM, vol. III, pp. 236-287.

[171] La cerimonia ebbe luogo il 15 e 16 giugno del 1544 alla presenza di un notaio, di tutti i magistrati cittadini e di una grandissima folla, come scriveva il Lancillotti: «molte persone sono venute più a detta predica per vedere e sentire cose nuove, che per divotione; alla fine gli ar-

re pronunciato «altra abiuratione de la fata in Venetia», sebbene egli respingesse sdegnosamente tale accusa[172].

4. *«Le mie prediche, et scripte da mia propria mano».*

L'esame del caso di Daniele Baratta lascia intendere che l'abitudine di scrivere le omelie non solo da parte dei predicatori, ma anche da parte degli uditori fosse verosimilmente ben più frequente di quanto ipotizzato sinora, parte come perpetuarsi di un'abitudine umanistica, parte come elemento peculiare del XVI secolo e dei suoi tormenti religiosi[173]. Naturalmente, restano valide le considerazioni legate alle sensibili differenze tra ciò che veniva enunciato dal pulpito, ciò che veniva verbalizzato e ciò che ci è stato tramandato, perché «nel caso della *reportatio* di una predica, tenuta in volgare, da parte di un ascoltatore, si pone il problema della sua maggiore o minore attendibilità rispetto alle parole effettivamente pronunciate dal predicatore, non solo a livello dottrinale ma anche linguistico», sebbene anche i fraintendimenti e le manipolazioni siano significativi e utili[174]. L'abitudine di fissare le parole pronunciate dal pulpito, certamente con fini di utilità pratica, è un fenomeno sociale che non ha ancora avuto una adeguata quantificazione, ma dal caso Baratta sembra emergere una frequenza maggiore di quanto si possa pensare. Al fine di provare l'ortodossia delle sue affermazioni, durante il processo il frate aveva sostenuto infatti di aver predicato sul sacramento eucaristico a Rovato, la «domenica dell'olive di poi desinare», asserendo che «tale predica fu scritta da più persone»[175]. In una zona periferica, quindi, alcuni individui avevano preso appunti durante l'omelia, e se certo egli esagerava a sua difesa, indicare un testimone con nome e cognome per di più residente a Venezia, sede del Tribunale, difficilmente poteva essere una menzogna. Non solo alcuni astanti verbalizzavano le omelie, ma pare che lo stesso Baratta avesse redatto un quaderno con alcune prediche, che al tempo del processo erano conservate nel faldone, ma che oggi non sono più reperibili nel corposo incartamento processuale, fatto che ci impedisce di comprendere a quale stato di elaborazione fossero, se

ticoli che scritto gli haveva in mano gli cascarono di pergamo, over gli gittò via quasi come corociato, et in segno di ciò era in colera, tutto sudava et haveva rauca la voce, anzi quasi tremolante», citato in PMN, vol. I, p. 319.

[172] PB, cc. 319*rv*, da Brescia, Daniele Baratta agli inquisitori di Venezia, 10 agosto 1557.

[173] Sulle prediche e su alcune *reportationes* di grande interesse ancora oggi ZAFARANA 1991, in particolare pp. 279-377.

[174] RUSCONI 1989. L'articolo offre anche una ampia bibliografia sul tema.

[175] PB, c. 272.

canovacci oppure vergate nella loro forma definitiva. Tuttavia, se è vero che al Baratta nessuno mandava una «carticella»[176] appena prima del sermone come all'Ochino, il frate aveva redatto di suo pugno un certo numero di omelie, sequestrate dall'Inquisizione, alcune già pronunciate seppure non letteralmente, altre pronte per esserlo[177], fatto che sembrerebbe delineare l'usanza di adattare all'occorrenza un certo numero di prediche già preconfezionate. Nel caso del Baratta tali prediche dovevano essere numerose, perché asserì di avere cominciato «di tempo in tempo» a stracciarle, fuorché quelle che erano in mano all'Inquisizione, ma soprattutto disse di avere prestato il proprio «quadragesimale» e che, quando gli fu restituito, ne mancavano «parecchie». Resta ignoto il nome del ladro, forse un frate bisognoso di spunti omiletici o più plausibilmente uno spione dell'Inquisizione[178].

Non possiamo sapere se il Baratta avesse pensato di scrivere le sue prediche per pubblicarle, come ad esempio fecero negli anni quaranta l'Ochino (sia prima, sia dopo la fuga del 1542) o Giulio da Milano[179], o se più plausibilmente la scrittura servisse solo come aiuto sul pulpito, ma fu indubitabilmente tale abitudine a condurlo alla condanna, perché la contraddittoria escussione dei testimoni non era giunta a nulla di definitivo, anzi le irregolarità procedurali e la fuga dell'accusatore sembrarono far inclinare il piatto della bilancia dalla parte del reo. Dopo avere respinto di nuovo le accuse, nell'interrogatorio del 16 marzo 1557 furono mostrati a frate Daniele trentasette quadernetti di prediche, sequestrate durante la sua prigionia, «il quale vedutele et diligentemente guardatele et consideratele disse: "Queste sonno le mie prediche et scripte da mia propria mano [...] dal '53 in suso io le ho predicate, ma non *de verbo ad verbum*"». Altre invece le avrebbe volute pronunciare l'anno successivo a Castelfranco Veneto dove era stato designato[180]. Fatto eccezionale, lo stesso inquisito ne aveva recitate alcune di fronte al padre inquisitore Niccolò da Venezia[181], in particolare le tre natalizie

[176] La celebre immagine è indicata dal Carnesecchi nel suo costituto del 23 luglio 1566, quando depose che Bernardino Ochino, durante la predicazione a Napoli, «faceva professione di pigliare quasi il thema di molte sue prediche da Valdesio mediante una carticella che lui li mandava la sera inanzi alla mattina che doveva predicare», cfr. PC, pp. 142-148, la citazione è a p. 143.

[177] PB, c. 123, costituto di Daniele Baratta del 16 marzo 1557.

[178] Cfr. *ibid.*

[179] Sull'Ochino, vedi GOTOR 2010 e la bibliografia ivi citata. Il milanese Giulio Della Rovere pubblicò le sue prediche a Basilea nel 1547; su di lui vedi almeno ROZZO 1989 e DALL'OLIO 2010b.

[180] PB, c. 123.

[181] Secondo Andrea Del Col, Niccolò da Venezia restò in carica dal 1550 al 1556, mentre dal gennaio del 1557 gli successe nell'incarico Felice Peretti, cfr. DEL COL 2006, pp. 345 ss.

del 1550 pronunciate a Brescia[182]. Il 18 marzo venne il giorno della verità perché Daniele ricevette una «cedula» con 22 articoli, desunti dalle prediche da lui riconosciute come autografe, e gli fu imposto di esprimersi sull'ortodossia degli enunciati. Il Baratta fu dunque costretto dagli inquisitori a scrivere di proprio pugno un commento accanto agli articoli incriminati; gli fu poi richiesto se avesse creduto o predicato qualcuna di queste proposizioni, fatto che frate Daniele ancora pervicacemente negò. Prendere delle proposizioni dagli stessi quaderni di prediche di Daniele e ottenere la sua opinione consentì all'Inquisizione di far dichiarare il frate eretico da se stesso, visto che, a parte alcune omissioni, sovente il minore bollò le proprie affermazioni come «heretica», «falsa», «scandalosa»[183]. L'inevitabile condanna, giunta a brevissimo, si spiega anche con il mutato scenario politico sia a Roma, sia a Venezia, poiché le prove erano da tempo in mano all'Inquisizione. Com'è noto, da un lato Paolo IV si stava preparando a una offensiva senza precedenti contro le alte gerarchie a suo modo di vedere dissenzienti, come attestato dal secondo processo al Soranzo, dall'arresto del Morone e di Giovanni Tommaso Sanfelice, dalla citazione di Egidio Foscarari, di Carnesecchi e di molti altri, che nel 1557 videro la loro situazione precipitare rapidamente, con conseguenze significative nella futura storia della Chiesa. Parallelamente proprio nel gennaio 1557, la nomina a Venezia dell'intransigente inquisitore Felice Peretti, che peraltro dopo alcuni mesi ebbe campo libero grazie alla mancata sostituzione del nunzio Trivulzio, inasprì la «guerra spirituale» contro gli eretici della Serenissima, provato dall'aumento dei casi esaminati e dal suo allontanamento nel 1560, sicuramente causato dal suo zelo nello svolgere l'incarico[184]. A tale abnegazione possiamo dunque ascrivere anche la fine del processo del Baratta, concluso da Felice Peretti nelle settimane successive alla nomina, dopo i prolungati tentennamenti dei suoi predecessori.

Le ventidue proposizioni di frate Baratta sono di grande rilievo perché riecheggiano alcuni argomenti delle prediche del frate e mostrano un sincretismo dottrinale sorprendente. Accanto a temi usuali, come la predestinazione e la certezza della salvezza, ad affermazioni ripetute – il «negotio della salute nostra in

---

Del Col 1988, in particolare pp. 264 ss. Sull'arrivo di Felice Peretti, cfr. Del Col 1998, pp. CXLVII-CLIV.

[182] Il padre inquisitore le aveva «vedute et lecte» ed egli stesso inquisito gliene aveva «lecte alchune et in spetie quelle de Natale», cfr. PB, c. 124, anche se non è noto perché l'inquisitore volesse ascoltare proprio queste. Tali prediche furono udite da molti frati, cfr. PB, c. 45, deposizione di frate Sigismondo Caroli da Cignano, che segnalò il commento al passo di Isaia 56, 10, cfr. *supra* p. 133 e nota 59.

[183] PB, cc. 127-129. Per tutte le affermazioni, cfr. Appendice 1, pp. 60-62.

[184] Del Col 2006, pp. 364-372, in particolare pp. 366-367.

altro non consiste che nel credere»[185] – oppure alla presunta maledizione del «peccatore che dubita esser repudiato da Christo»[186], di fianco a una altrettanto logica deprivazione del valore salvifico delle opere («Dio non premia le buone opere ma la bontà del huomo però debbe operar senza speranza de premio alcuno»[187]) e a un richiamo similmente scontato alla purezza della dottrina evangelica, liberata dalle tradizioni umane[188], altri enunciati del Baratta destano meraviglia. Se una visione irenica del cristianesimo può fino a un certo punto essere sorprendente (egli asserì che «non licet evangelium defendere cum armi» e che «non debbe la chiesa persequitare i suoi calunniatori, ma con carità ammonirli perché l'heresia fa perder l'anima e gli altri peccati il corpo»[189]), lo stesso Daniele avrebbe bollato come «scandalosa» la sua affermazione che «brieve di parole debbe esser l'oratione del Christiano»[190]. Impossibile sapere se egli si considerasse quindi uno degli annunciatori del Vangelo, cui era lecito assolvere dai peccati («I soli annuntiatorii del Evangelio possono assolvere da peccati et dannatione»)[191], ma indubitabilmente sulla crocifissione di Cristo aveva una opinione peculiare: «la morte de la croce è maledetta da Dio», avrebbe sostenuto[192]. Inchiodato da prove schiaccianti, Daniele implorò perdono per i suoi errori al fine di tornare nel grembo della chiesa[193] e abiurò il 30 marzo 1557[194].

Il 26 giugno, dopo aver assolto dalle accuse di falsa testimonianza alcuni frati[195], venne il tempo di assolvere anche il Targhetto, grande accusatore di frate

[185] Proposizione 10: «La fede non può star aliena da la carità, né mai fu alcuni fedeli senza carità».

[186] Proposizioni 1, 7, 11, 19, 22.

[187] Proposizioni 3, 5, 17.

[188] Proposizioni 2: «Havemo un sol maestro, Christo, et una sola doctrina che è l'Evangelio, però ciò che insegnano li huomini sono falsità» e 21: «Niuna è vera legge anchor che l'huomo astuto l'habi incatenata con l'autorità de la Scritura o gionte o glos[s]e salvo quella ordinata da Dio».

[189] Proposizioni 8 e 14.

[190] Proposizione 20.

[191] Proposizione 15.

[192] Proposizione 12: «La morte de la croce è maledetta da Dio» e 13 «Il pianger la morte di Christo al modo che si usa è impio».

[193] PB, c. 125.

[194] Daniele abiurò davanti al Legato Rocco Cattaneo e a Felice Peretti insieme con i *Tre Savi* Luigi Foscarini, Melchiorre Michele e Domenico Morosin, PB, cc. 131-132, *passim*, cfr. Appendice 2.

[195] Frate Filippo e frate Pomponio si erano già presentati davanti al Sant'Uffizio per scagionarsi, producendo testimoni che confermassero le parole pronunciate da frate Niccolò: «Io ho ditto falsità contra quelli poveri meschini per non poter star saldo a la corda, intendendo de' fra' Philippo e de' esso fra' Pomponio», cfr. ASVe, *Sant'uffizio*, busta 13, fascicolo 6, c. 7. Le suc-

Daniele. Fuggito due anni prima dal Dominio della Serenissima nel ducato di Milano[196], come egli stesso narrò con precisione e come fecero molti testimoni subito dopo la sua fuga[197], verosimilmente favorito dai suoi confratelli, frate Niccolò Targhetto si era recato a Sondrio a predicare dal 4 al 7 luglio 1555[198], senza ritornare come preteso dall'Inquisizione[199]. Nonostante frate Daniele lo avesse accusato di avere predicato in favore dei luterani, il 2 aprile 1557, il domenicano Battista da Carpano[200] di stanza a Morbegno, avrebbe deposto di avere udito alcune omelie del Targhetto, tutte cattoliche «ac partes lutheranorum comprimere et in contemptum deducere», sottolineando inoltre il suo inappuntabile compor-

cinte attestazioni successive sono rese sospette da un particolare inspiegabile, ossia dal fatto che scrivendo il nome dei testimoni (per inciso: due galeotti che confermarono parola per parola il racconto), il copista dimenticò di registrare il cognome del carmelitano Niccolò («Franzosino») e che qualche giorno dopo si presentò a deporre un frate Niccolò «Trecensis». Naturalmente, potrebbe trattarsi della stessa persona ma la brevità, per non dire frettolosità, delle deposizioni alimenta dubbi, se possibile suffragati dal fatto che l'unico ad avere udito Niccolò Targhetto confessare di avere deposto il falso per paura della tortura era morto, cfr. *ibid.*, cc. 7-8. Sabato 3 aprile comunque comparvero i due testimoni. Frate Niccolò «Trecensis», carmelitano, testimoniò di avere udito tal Ludovico Vraschi vicentino, che era in prigione con lui, prorompere: «Sto poltron frate ha ruinato quel povero giovene fra' Pomponio, meritarebbe la galea», e anzi di ciò era pubblica voce et fama in prigione nel dicembre 1554, mentre un altro detenuto, Antonio Quarantotto, confermò che tali parole le aveva dette lo stesso Niccolò al buco della porta a lui e a un vicentino «de Braschis», ora morto, «et credo che vi fosse un frate carmelitano».

[196] Contro di lui fu spiccata una richiesta di arresto sin dal 18 giugno 1555, cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 159, cc. 191*v*-192*r*.

[197] Cfr. *ivi*, cc. 278*v*-279*v*, costituto di frate Basilio da Rovato del 3 settembre 1555. Egli aveva avuto nella sua infermeria Niccolò Targhetto, ma il ferito restò 15 o 20 giorni per poi fuggire dal balcone, «slargando i ferri». Secondo Raffaele Rugenio (cfr. *ivi*, cc. 282*r*-284*r*, 7 settembre 1555), guardiano del convento della *Domus Magna* di Venezia, il vicario parlava al Targhetto più del necessario, tanto che secondo lui il prigioniero era stato aiutato perché non si era calato con le lenzuola, cfr. *ivi*, c. 283*r*-284*r*. Anche secondo Daniele, Niccolò era stato aiutato da frate Ludovico che si era vantato con frate Solimano e frate Olivero dicendo all'incirca: «Io ho fatto menar il Targhetto in convento, se hora non scampa suo sia il danno». Nella fuga aveva avuto aiuto perché era infermo e se non avesse avuto aiuto esterno «saria sceso con una corda, e mancando la corda non sarianno mancatti gli lenzolla et coperte et non havendo dopperatto alcuna de tali cose, ha hauto agiutto extrinseco», PB, c. 315, senza data.

[198] Partito da Venezia, il 21 maggio era arrivato a Cremona il 28, dove rimase 17 giorni nel convento, poi andò a Lodi, dove rimase fino al 29 giugno, e poi a Como, dove giunse il 2 luglio per poi predicare a Sondrio dal 4 al 7, cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 25, cc. 55-58, deposizione del 15 luglio 1557.

[199] Cfr. *ivi*, cc. 1-2 del 19 settembre 1555.

[200] Nel 1579, risiedeva a Morbegno un domenicano di nome Battista da «Caspano», cfr. PASTORE 1975, pp. 146-147.

tamento[201]. Anche Giovanni Battista da Saronno, predicatore di Locarno scrisse di avere predicato personalmente «contro i lutherani a Como» e in seguito due quaresime consecutive a Sondrio, dove aveva incontrato il Targhetto, di cui poteva solo dire bene, come fecero il vicario del vescovo di Como[202] e Marco Antonio Quadrio, curato di Ponte in Valtellina[203]. I documenti prodotti servivano certamente a preparare il ritorno all'ovile del predicatore, tanto che egli si rimise all'Inquisizione, deponendo di essere fuggito senza aiuto[204] e per paura di essere nuovamente torturato e morire[205], fino a ottenere la sentenza di assoluzione il 31 luglio[206]. Oramai il «primato dell'ortodossia»[207], dopo la presa di potere del Sant'Uffizio, cominciava a diventare regola: non avrebbe più avuto alcuna importanza per un frate rivelare la confessione o mangiare cibi proibiti in quaresima, ma sarebbe bastato tutelare l'ortodossia, accusando un confratello eretico e magari combattendo la diffusione dell'eresia nelle zone di confine per rimanere nel grembo della Chiesa.

Assolti i suoi accusatori, la vicenda pareva indirizzata verso un naturale oblio, ma così non poteva essere per il combattivo fra' Daniele. Già il 28 aprile 1557, il Baratta scrisse agli inquisitori di essere stato accolto pochi giorni prima dal cardinale Duranti, che lo aveva affidato al guardiano del convento di Brescia. Non senza ironia sottolineava che, appurata la «misericordia usatami, tutto pieno di pentimento, posponendo ogni odio et offesa ricevuta, me son humiliato a miei aversari, et son [al]logiato et albergato con essi», per poter dimostrare il suo cambiamento, ben sicuro che essi «più che volentieri li avvisaranno li miei defetti»[208].

---

[201] ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 25, cc. 23-30, *passim*.

[202] Cfr. *ivi*, cc. 15-18.

[203] «Ponte Atieri», «in medi Valtellinae», l'odierna Ponte in Valtellina, dove Marco Antonio Quadrio era considerato dal Bobadilla tra i cattolici onesti e zelanti, o meglio capo degli «zelosissimos», cfr. la lettera del Bobadilla al Polanco, del 28 ottobre 1558, cfr. PASTORE 1975, pp. 166-167 e *ad indicem*. Il Quadrio attestava il buon comportamento e la predicazione cattolica, aggiungendo che il Targhetto aveva anche «celebrato la santa messa et odite le confessione sacramentale», cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, busta 25, cc. 39-42.

[204] Cfr. *ivi*, cc. 3-5.

[205] Il frate asserì di avere temuto la morte a causa della «vena gli si era aperta nel petto», cfr. *ivi*, cc. 35-38, lettera del Targhetto all'Inquisizione del 20 giugno 1557. Questo racconto è supportato da una perizia effettuata il 2 gennaio 1555 dal medico Giovanni Andrea Bentivoglio sul prigioniero, che disse di avere una vena rotta «in el peto et ch'el pensa che la doglia sia causata per rispetto della corda ch'ha hauta», cfr. *ivi*, busta 159, c. 94*r*.

[206] Cfr. *ivi*, busta 25, cc. 7-10, sentenza del 31 luglio 1557.

[207] FIRPO 2014, p. XIV.

[208] PB, c. 329.

Pochi mesi dopo, il vescovo di Termoli, suffraganeo di Brescia[209] e Silvestro Quinzano[210], vicario dell'inquisitore di Brescia, pregavano di reintrodurre fra' Daniele alla celebrazione della messa, visto che era «stato ed è ubediente alli precetti»[211]. Frate Daniele stesso fece istanza di essere riammesso alla celebrazione dopo la sospensione *a divinis* di un anno[212], ma non si era certo arreso alla condanna poiché sin dal giugno 1557, era tornato a denunziare frate Niccolò[213]. Non sorprende dunque che l'ultima notizia su frate Daniele Baratta sia per mano del generale Giulio Magnani, il quale l'anno dopo ne auspicava il trasferimento, magari a Venezia, poiché a Brescia il conventuale era «causa di gran fuoco»[214].

GIANMARIO ITALIANO
Società di Studi valdesi
gianmario.italiano@gmail.com

[209] Si tratta di Vincenzo Duranti, nipote di Pietro Duranti, nonché cognato del cardinale Duranti, che tenne la diocesi di Termoli dal 1539 al 1565, cfr. EUBEL 1923, vol. III, p. 312. Vedi anche, SANFILIPPO 1993b, dove si scrive che alla morte del cugino Durante, nel dicembre 1558, Vincenzo rimase come vicario generale del nuovo vescovo, Domenico Bollani. Un profilo più aggiornato offre Lui A. 2011.

[210] Silvestro da Quinzano aveva deposto contro Aurelio da Crema, cfr. BATTISTELLA 1902, p. 130.

[211] PB, c. 507, da Brescia, 6 novembre 1557. In un documento allegato da Brescia, il 15 settembre 1557, Tommaso Arrigoni da Varese, guardiano e commissario del convento di San Francesco di Brescia, attestava che frate Daniele era stato obbediente, dava «buon esempio di sé» e segni di «vera penitentia» e pregava di rimetterlo in servizio, come attestavano anche le firme di moltissimi frati del convento, PB, cc. 509-510.

[212] PB, cc. 333-336, da Brescia, 26 febbraio 1558.

[213] PB, cc. 323-324, gli inquisitori a Daniele, da Venezia, 3 luglio 1557 chiedevano i nomi dei testimoni per appurare che il Targhetto, dopo la fuga da Venezia, era «stato fra lutherani» e aveva «tenuto, letto, comprato et venduto libri heretici», come frate Daniele sosteneva.

[214] PB, c. 161, da Pavia, 3 novembre 1558.

Appendice

1. Atto di accusa contro Daniele Baratta.

Il documento è conservato presso l'Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio*, busta 9, cc. 127-129. A frate Daniele Baratta fu presentato un elenco qui edito nella colonna «Proposizione». Ad ogni proposizione, egli pospose la sua valutazione (colonna «Giudizio di Daniele»), mentre l'inquisitore aggiunse a posteriori da quale sermone era tratta la proposizione, laddove disponibile (colonna «Sermone»). Nella prima colonna, per chiarezza, si è aggiunto un numero progressivo non presente nell'originale. In calce, vi è la firma autografa di frate Daniele Baratta e la grafia è identica a quella della colonna «Giudizio di Daniele».

n.	*Sermone*	*Proposizione*	*Giudizio di Daniele*
1	Ex domenica passionis	L'huomo per segno infallibile può conoscer di esser figliuol de Dio et securo de la sua salute	Heretica
2		Havemo un sol maestro, Christo, et una sola doctrina che è l'Evangelio, però ciò che insegnano li huomini sono falsità.	Heretica[215]
3	Ex sermone 2a primae et 6a secundae.	Dio non premia le buone opere ma la bontà del huomo però debba operare senza speranza de premio alcuno	Heretica
4	Ex sancto Matheo	Il sacrifitio incruento non è grato a Dio alieno da la misericordia	Intendendo ch'el sacerdote sia senza misericordia è heretica
5	Ex sancto Matheo	Tutte le actioni humane quantum est ex se son male anchor che paiano buone. El fervor ancho nelle cose pie redonda in magior danno.	Heretica

[215] Cancellato: «Non inteligo. Heretica e che quello che insegnano li huomini sian falsità dummodo non sia contraria al evangelio, etc.».

6	Ex die sancti Stefani	I predicatori non son buoni si non son mandati da Dio, et sì Christo li manda non in quanto huomo ma in quanto Dio	Heretica
7		Tutto il negotio della salute nostra in altro non consiste che nel credere	Heretica
8		Non licet evangelium defendere cum armis.	Heretica
9		Christo come huomo discrepava dal Padre, non fu exaudito et fu derelitto da Dio	Non inteligo
10		[216]La fede non può star aliena da la carità, né mai fu alcun fedel senza carità	Heretica
11		Il riccone non per altro fu sepulto nel inferno che per la carentia de la fede	Falsa
12		La morte de la croce è maledetta da Dio	Non inteligo
13		Il piangere la morte de Christo al modo che si usa è impio	Heretica
14	Ex sermone secundo palmarum	Non debba la chiesa persequitare i suoi calunniatori, ma con carità ammonirli perché l'heresia fa perder l'anima e gli altri peccati il corpo	Heretica, intendendo che li altri peccati faciano perder il sol corpo
15	Ex domenica palmarum	I soli annonctiatorii del Evangelio possono assolvere da peccati et dannactione	Heretica
16	Ex terza domenica quaresimae; ex sexto sermone San Domenico	Idio potria mutar natura ma non vuole. La morte et passion de' martiri non ha giovato a noi	Heretica
17	Ex sancto Matheo	Le opere buone sono il stato de la penitentia	Falsa
18	Ex quarta domenica adventus	Dio non scacciò Adamo dal paradiso per danno, ma per bene non per vendetta ma per utilità nostra	Falsa
19	Ex die sancti Mathiae	Sia maledecto quel peccatore che dubita esser repudiato da Christo	*Simpliciter* intendendola è falsa[217]

[216] Inizia c. 128.

[217] Cancellato: «Ma con la penitentia è vera al iuditio mio».

20	Ex die veneris sancti	[218]Breve di parole debbe essere l'oratione del Christiano	Scandalosa
21	Ex sermone quarto, tertiae et tertia secundae	Niuna è vera legge anchor che l'huomo astuto l'habi incatenata con l'auctorità de la scrictura o gionte o glos[s]e salvo quella ordinata da Dio.	Scandalosa
22	Ex die Resurrectionis	La speranza de la resurrectione è una cosa certa che Dio per Christo ci reputò giusti, sotto la cui iustitia se ascondono i nostri errori	Non inteligo[219]

2 – Abiura di frate Daniele Baratta.

Il documento è conservato presso l'Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio*, busta 9, cc. 131-132, firmato e datato 30 marzo 1557. L'abiura fu riprodotta in parte da RIVOIRE 1959b, p. 88, appendice n. 20.

Io fra' Daniele da Monte Chiaro da Bressa di minori conventuali in presentia de voi reverendissimo Rocho Cathanio, dottor de l'una et l'altra legge et del reverendissimo monsignor legato al Sacro tribunal de la Santa Inquisitione, auditor generale, et di voi reverendo padre fra' Felice Peretti da Montalto, minor conventuale dottor theologo et al Sacro tribunal predetto de la heretica pravità inquisitor generale, et di voi eccellentissimi signori messer Aloisi Fuscarini, messer Melchior Michele et messer Domenico Morosin cavaliero a questo sacro tribunale assistenti et di voi altri che siete qui presenti, riconoscendomi haver gravemente errato, havendo dinanzi agli occhi li sacrosanti Evangelii, giuro che io credo con tutto il cuore, come con la bocca confesso quella vera et catholica fede che tiene, insegna, predica et osserva la Santa Chiesa romana, fuora della quale non è salute et abiuro, revoco et anathematizo ogni sorte et specie d'heresia che presume levarsi contra la fe' santa catholica, contra la legge evangelica, contra li sacri concilii universali e particolari approbati et contra la santa apostolica sede, et specialmente l'infrascritti errori, quali io infelice, dal nemico de la mia salute sedutto e ingannato, ho tenuto, creduto et predicato come et[iam] nelle mie prediche

[218] Inizia c. 129

[219] Cancellato: «Heretica intendendo in particulare essere certi che Iddio per Christo ci reputi iusti».

da me scritte et per la mia propria confessione nel processo appare, quali sono videlicet:

Che l'huomo in questa vita per segno infallibile conoscer può d'esser figliuol de Dio e securo de la sua salute. Che Dio non premia le nostre opere buone però dovemo sperarsi senza speranza di premio alcuno. Che che le nostre attioni, anco nelle cose pie (benché paiano buone) son cattive, et ci ridondano in magior danno. Che l'autorità di prelati de la santa Chiesa in mandare i predicatori è temeraria perché deveno esser mandati sol da Dio. Che il santo sacrificio de la messa non è grato a Dio quando è offerto da un sacerdote peccatore. Che tutt'il negocio de la nostra salute in altro non consiste che nel credere. Ch'el santo Evangelio non debba con armi defendersi contra i suoi aversarii. Che nelle nostre necessità, dovemo andare solo da Christo e non da santi perché non ci possono aiutare. Che breve debba essere l'oratione del christiano, però l'hore canoniche et le corone de la madre di Dio non sono utili. Che l'huomo è giustificato perché Dio lo reputa giusto. Che i decreti et i decretali per esser humane inventioni son tutte falsitade. Che l'esequie, li pii offici et orationi per i morti sono humane ambitioni. Che la predestinatione è necessaria però si vorà Dio salvarmi mi salvarò, se no me affatigo invano. Che le pie cerimonie de la santa Chiesa romana nel culto divino è una hipocrisia. Che l'arbitrio humano non è libero, ma Dio ha ordinato non volerlo forzare. Che Christo, Signor nostro, come huomo hebbe volontà contraria al Padre però nell'horto non fu esaudito. Che la fede non può stare aliena da la carità però mai fu alcun fedele senza essa. Che piangere la morte di Christo, Signor nostro, per compassione è cosa empia et peccato. [c. 132]. Che la santa chiesa non deve persequitare gli heretici, ma con carità ammonirli, non punirli nel corpo, ma nell'anima. Che i soli annunciatori dell'evangelo possano assolvere dal peccato a dannatione. Che la morte et passione de' martiri donde havemo le indulgentie sante non ha[n] giovato a noi. Che la penitentia non è altro che la buona vita. Che la confession sacramentale non è instituta da Christo, ma è consuetudine anticha de la Chiesa. Che la satisfattione canonica non è d'alcun valore, perché Giuda l'hebbe et fu dannato.

Questi et ogn'altro errore ch'io havesse tenuto, creduto, o predicato, o pratticato con persone sospette de heresia (et non mi ricorda tutti), posto qua alla presentia vostra con puro cuore abiuro, dispregio et maledico, et prometto di esser sempre obediente al santissimo signor nostro papa Paolo quarto et alli suoi successori che canonicamente entraranno nella santa apostolica sede et alle sue determinationi, et confesso che tutti colloro che contravengono a questa verità sono degni di eterna dannatione. *Item* prometto e giuro se mai saperò ch'alcuno insegni o predichi altra dottrina di quella che crede, insegna et tiene la santa ma-

dre Chiesa romana di non haver seco mai né familiarità né conversatione, anzi lo perseguitarò con tutte le mie forze et lo farò palese a tutto mio potere alli reverendi inquisitori de la heretica pravità o alli reverendi ordinarii dovunque mi trovarò. *Item* prometto et giuro di accettare con ogni humiltà et pacientia qualunque pena che per demerito di miei predetti errori mi sarà imposta et di eseguirla con tutte le mie forze in sodisfattione de' peccati e di censure ecclesiastiche, ne' quali per i predetti errori son incurso. *Item* voglio et spontaneamente accetto se mai per tempo alcuno (che nostro Signor Iddio mi guardi), io ricadesse in alcuna delle predette o altre heresie o contravenisse a cosa alcuna al presente impostami in tutto o in parte, di esser tenuto per impenitente et *relapso* et adesso per all'hora mi sottometto alla correttione et severità di sacri canoni, acconsentendo spontaneamente che mi siano rigorosamente eseguite le pene contra i *relapsi*, se mai legitimamente sarà provato che io sia contravenuto al presente giuramento, et così giuro, prometto et consento, et mi obbligo per la santissima Trinità, Padre, Figlio et Spirito Santo et per questi sacrosanti Evangelii, così Dio me aiuti».

Fonti e bibliografia

Abbreviazioni e fonti archivistiche

ASVe: Archivio di Stato di Venezia
COMPENDIO: «Breve compendio della causa di frate Daniele del 21 ottobre 1556», Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio*, Busta 9, cc. 238-241
CT: *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, 13 voll., Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1901-
DBI: *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1961-
DSI: *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010
PB: Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio*, Busta 9, fascicoli 1 e 2
PC: M. FIRPO, M. MARCATTO, *I Processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998
PM: M. FIRPO, D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica,* 5 voll., Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981-1989
PMN: M. FIRPO, D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Nuova edizione critica*, con la collaborazione di L. Addante e G. Mongini, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2011
PS: M. FIRPO, S. PAGANO, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo, 1550-1558. Edizione critica*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004
RP: Breno, Museo Camuno, *Raccolta Putelli*, busta 99, fascicolo 3

Bibliografia

ALBERIGO G. 1970, *Beccadelli, Ludovico*, in DBI, vol. VII, pp. 407-413
BAINTON R. H. 1940, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento 1487-1563,* Firenze, Sansoni
BARONIO A. 2009, *«Ecclesia ad confines posita». Per la storia della organizzazione della Chiesa bresciana nel medioevo: Montichiari*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XII, pp. 103-178

BATTISTELLA A. 1902, *Notizie sparse sul Sant'officio in Lombardia durante i secoli XVI e XVII,* in «Archivio Storico Lombardo», XVII, pp. 121-138

BELLUZZI G. B. 1975, *Diario autobiografico (1535-1541)*, Bologna, Forni

BENOFFI. F. A. 1829, *Compendio di storia minoritica*, Pesaro, Annesio Nobili

BESUTTI A. 1910, *La visita apostolica di san Carlo Borromeo ad Asola*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», III, pp. 33-38, 59-68, 108-116

BESUTTI A. 1914, *La chiesa cattedrale di Asola*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», VI, pp. 3-17, 69-86, 120-136, 165-196

BIANCO C. 1982, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544,* in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 151, pp. 3-49

BUSCHBELL G. 1910, *Reformation und inquisition in Italien um die Mitte des 16. Jahrh,* Paderborn, F. Schöningh

CAMILLO RENATO 1968 *Opere, documenti e testimonianze*, a cura di A. Rotondo, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library

CAMPANA L. 1908, *Monsignor Della Casa e i suoi tempi*, in «Studi storici», XVII, pp. 145-282, 381-606

CANTIMORI D. 1960, *Allegretti, Gerolamo*, in DBI, 2, p. 476

CANTINI G. 1948, *I francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum

CAPONETTO S. 1997, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento,* Torino, Claudiana

CARAVALE G. 2012, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*, Bologna, Il Mulino

CARCERERI L. 1910, *Cenni sull'eresia protestante e documenti su Fra Girolamo da Firenzuola penitenziato a Verona: 1542-1550*, in «Atti dell'Accademia d'agricoltura, scienze, lettere, arti e commercio di Verona», XI, pp. 127-139

CAVAZZA S. 2002, *Grisonio, Annibale*, in DBI, vol. 59, pp. 711-715

CISTELLINI A. 1948, *Figure della riforma pretridentina: Stefania Quinzani, Angela Merici, Laura Mignani, Bartolomeo Stella, Francesco Cabrini, Francesco Santabona*, Brescia, Morcelliana

COLETTI V. 1983, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino volgare nell'Italia del Medioevo e del rinascimento,* Casale Monferrato, Marietti

DALL'OLIO G. 2000, *Ghetti, Andrea*, in DBI, vol. 53, pp. 664-668

DALL'OLIO G. 2010a, *Beccadelli, Ludovico*, in DSI, I, pp. 165-166
DALL'OLIO G. 2010b G. Dall'olio, *Giulio da Milano*, in DSI, II, p. 713
DEL COL A. 1988, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)*, in «Critica storica», XXV, 1988, pp. 244-294
DEL COL A. 1998, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia, 1557-1559*, Trieste, Centro Studi Storici Menocchio
DEL COL A. 2006, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo,* Milano, Mondadori
DELCORNO C. 1995, *Forme della predicazione cattolica fra Cinquecento e Seicento*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, a cura di O. Besomi, C. Caruso, Basel-Boston-Berlin, Birkhäuser Verlag, 1995, pp. 275-301
EUBEL C. 1923, *Hierarchia catholica Medii aevi sive summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series: e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita Saeculum XVI ab anno 1503 complectens,* Münster, Libreria Regensbergiana
FAINI M. 2010, *Brescia*, in DSI, I, pp. 223-224
FERRAGLIO E. 1998, *Gli incunaboli e le cinquecentine delle parrocchie e delle istituzioni ecclesiastiche*, Brescia, [s. e.]
FIRPO M. 1992, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Olschki
FIRPO M. 2006a, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza
FIRPO M. 2006b, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza
FIRPO M. 2014, *La presa di potere dell'Inquisizione romana, 1550-1553*, Roma-Bari, Laterza
FONTANA B. 1892, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della Reale Società romana di storia patria», XV, pp. 71-165, 365-474
FRAGNITO G. 1988, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki
FRANZONI O. 2001, *Note sulla Raccolta Putelli a Breno*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», VI, pp. 237-241
FUMAROLI M. 2002, *L'età dell'eloquenza. Retorica e «res literaria» dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Milano, Adelphi [ed. or., Ginevra, Droz, 1980]

FUMI L. 1910, *L'Inquisizione romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato*, in «Archivio storico lombardo», XXXVII, pp. 145-220

GINZBURG C. 1970, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library

GIOMBI S. 1992, *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai pxtàicaxon*, in «Cristianesimo nella storia», XIII, pp. 73-102

GIOMBI S. 1998, *La Chiesa e l'eloquenza. Radici antiche del motivo «antiretorico» e le sue riprese moderne,* in «Intersezioni», XVIII, pp. 473-496

GIOMBI S. 2001, *Libri e pulpiti. Letteratura, sapienza e storia religiosa nel Rinascimento,* Roma, Carocci

GIOMBI S. 2002, *Sacra eloquenza: percorsi di studio e pratiche di lettura*, in *Libri, biblioteche e cultura nell'italia del Cinque e Seicento*, a cura di E. Barbieri, D. Zardin, Milano, Vita e pensiero, pp. 137-217

GIOMBI S. 2009, *Ordini religiosi e predicazione sui santi: prospettive storiografiche, autori, temi*, in *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII)*, a cura di B. Pellegrino, Galatina, Congedo, pp. 103-133

GIOMBI S. 2010, *Un ecclesiastico tridentino al governo diocesano: Marcello II Cervini (1501-1555) e la riforma della chiesa fra centro e periferia*, Ancona, Studia Picena

GOTOR M. 2010, *Ochino, Bernardino*, in DSI, II, pp. 1129-1131

GRAMATICA L. 1911, *S. Carlo Borromeo in Rovato nell'ottobre dell'anno 1580*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», VI, pp. 341-350

GUAZZONI V. 1986, *Temi religiosi e contenuti devozionali,* in *Pittura a Brescia del Cinquecento*, a cura di M. Gregori, Milano, Cariplo, pp. 19-31

GUERRINI P. 1911, *La famiglia Duranti ed i suoi vescovi*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», II, pp. 85-109

GUERRINI P. 1916, *Un predicatore cappucino scacciato da brescia*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», IV-V, pp. 203-204

GUERRINI P. 1956, *La pieve di Savallo e delle Pertiche*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXIII, pp. 37-64, 69-122

http://www.lombardiabeniculturali.it/istituzioni/schede/2001238/, consultato il 29/06/2013

ITALIANO G. 2011, *La pastorale eterodossa di Iacopo Nacchianti a Chioggia (1544-48)*, in «Rivista Storica Italiana», CXXIII, pp. 741-791

La predicazione 2009 = *La predicazione nel Seicento*, a cura di M. L. Doglio e C. Delcorno, Bologna, Il Mulino

La tipografia 1989 = *La tipografia del '500 in Italia*, a cura di F. Ascarelli, M. Menato, Firenze, L. S. Olschki

LORENZI R. A. 2006, *Per un profilo di Massimiliano Celso Martinengo, riformatore*, in *Riformatori bresciani del '500: indagini*, San Zeno Naviglio, Grafo

LUI A. 2003, *La visita pastorale ad Asola del 1541: documenti inediti su mons. Annibale Grisonio*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», VIII, pp. 219-233

LUI A. 2011, *Gli ultimi anni di Vincenzo Duranti. Il ministero asolano del vescovo di Termoli*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XVI, pp. 189-212

MARCHETTI V. 1975, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La nuova Italia

MASETTI ZANNINI A. 1975, *La visita pastorale di mons. Annibale Grisonio alle parrocchie della pianura occidentale bresciana (1540)*, in *Studi in onore di Luigi Fossati*, Brescia, s.e., pp. 123-138

MONTANARI D. 2007, *Brescia religiosa tra Cinquecento e Seicento*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XII, pp. 323-338

NICCOLI O. 1987, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Bari

PAGANO S. 1991, *Il processo di Endimio Calandra e l'inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana

PALATUCCI G. 1946, *I frati minori conventuali*, in *Il contributo degli ordini religiosi al concilio di Trento*, a cura di P. Cherubinelli, Firenze, Vallecchi, pp. 103-108

PANAZZA G. COSTANZA FATTORI L. 1975, *La Pieve di San Pancrazio a Montichiari*, Montichiari, Zanetti

PASCHINI P. 1921, *Un amico del card. Polo: Alvise Priuli*, Roma, Pontificio Seminario Romano Maggiore

PASCHINI P. 1959, *L'Inquisizione a Venezia e il nunzio Ludovico Beccadelli*, in «Archivio della società romana di storia patria», LXV, ora in Id., *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV,* Padova, Antenore, pp. 31-114

PASTORE A. 1975, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Milano, Sugarco

PEYRONEL S. 1997, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki

PEYRONEL S. 2001, *Tra «Dialoghi» letterari e «ridotti» eterodossi: frammenti di cultura del patriziato veneto nel Cinquecento*, in *Per Marino Berengo*, a cura di L. Antonielli, C. Capra, M. Infelise, Milano, Franco Angeli, pp. 182-209

PEYRONEL S. 2010, *Martinengo, Celso*, in DSI, II, pp. 988-989

Pittura a Brescia 1986 = *Pittura a Brescia del Cinquecento*, a cura di M. Gregori, Milano, Cariplo

PRANDINI V. 2011, *Le chiese di Acquafredda: San Biagio, San Bernardino e la disciplina*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XVI, pp. 269-326

PROSPERI A. 1996, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi

PUTELLI R. 1936, *Vita, storia ed arte bresciana nei secoli XIII-XVIII*, Breno, Illustrazione Camuna

QUARANTA C. 2010, *Marcello II Cervini (1501-1555): riforma della chiesa, concilio, Inquisizione*, Bologna, Il Mulino

RIVOIRE E. 1959a, *Eresia e Riforma a Brescia*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 105, pp. 33-57

RIVOIRE E. 1959b, *Eresia e Riforma a Brescia*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 106, pp. 59-90

ROMEO G. 1996, *Predicazione e Inquisizione in Italia dal concilio di Trento alla prima metà dei Seicento*, in a cura di G. Martina S.J. e U. Dovere, *La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento: atti del X Convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa: Napoli, 6-9 settembre 1994*, Roma, Edizioni dehoniane, pp. 207-242

RONCHI DE MICHELIS L. 2008, *Martinengo, Celso* in DBI, 71, pp. 142-145

ROSA M. 1960, *Agostino da Treviso,* DBI, 1, pp. 489-491

ROTONDÒ A. 1964, *Della Pergola, Bartolomeo*, DBI, 6, pp. 750-752

ROZZO U. 1983, *Incontro di Giulio da Milano: Ortensio Lando*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 140, pp. 77-108

ROZZO U. 1989, *Della Rovere, Giulio,* DBI, 37, pp. 353-356

RUSCONI R. 1981a, *Predicatori e predicazioni in Italia*, in *«Storia d'Italia», Annali IV, Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, pp. 951-1035

RUSCONI R. 1981b, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, Loescher

RUSCONI R. 1986, *La predicazione minoritica in Europa*, in *Francesco, il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di I. Baldelli e A. M. Romanini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 141-165

RUSCONI R. 1989, *Reportatio*, in *Dal pulpito alla navata. La predicazione medievale nella sua recezione da parte degli ascoltatori (secc. XIII-XV) (Convegno Internazionale di Storia Religiosa in memoria di Zelina Zafarana. Firenze, 5-7 giugno 1986)*, in «Medioevo e Rinascimento. Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell'Università di Firenze», III, pp. 7-36

RUSSO F. 1978, *Il cardinale Durante Duranti di Brescia (Dall'archivio Segreto Vaticano)*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XIII, pp. 93-111

SABATTI G. B. 2007, *Documenti per la storia religiosa e civile nel Bresciano (1552-1588)*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XII, pp. 661-683

SANFILIPPO M. 1993a, *Duranti, Durante*, in DBI, 42, pp. 124-126

SANFILIPPO M. 1993b, *Duranti, Vincenzo*, in DBI, 42, pp. 138-139

SANTARELLI D. 2007, *Eresia, Riforma e Inquisizione nella Repubblica di Venezia del Cinquecento*, «Studi Storici Luigi Simeoni», LVII, pp. 73-105

SCARAMELLA P. 2005, *I primi Gesuiti e l'inquisizione Romana*, in «Rivista Storica Italiana», CXVII, pp. 135-157

SEIDEL MENCHI S. 1983-84, *Inquisizione come repressione o inquisizione come mediazione?*, in «Annuario dell'istituto storico per l'età moderna e contemporanea», XXXV-XXXVI, pp. 53-77

SEIDEL MENCHI S. 1987, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri

TACCHELLA L. 1979, *Il processo agli eretici veronesi nel 1550: S. Ignazio di Loyola e Luigi Lippomano (carteggio)*, Brescia, Morcelliana

TAGLIETTI R. 2011, *Aspetti della decorazione pittorica di San Francesco a Brescia*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XVI, pp. 173-187

The Italian Reformation 2000 = *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (Ca 1750-1997)*, eds. J. Tedeschi, J. M. Lattis, Ferrara-Modena, Istituto di Studi Rinascimentali, Franco Cosimo Panini

TREBESCHI M. 2009, *La pieve di S. Maria dell'Annunciazione di Carpenedolo*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XII, pp. 339-364

VARESCO 1948-49, *I frati minori al concilio di Trento*, in «Archivum franciscanum historicum», XLI, pp. 88-160; XLII, pp. 95-158

Visita apostolica 2007 = *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia, VI. Riviera del Garda, Valle Sabbia e decreti aggiunti*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XII

ZACCARIA R. 1988, *Delfini, Giovanni Antonio*, in DBI, 36, pp. 546-550

ZAFARANA Z. 1991, *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo

ZANELLO A. 1907, *Gabriele ed Eraclio Gandini ed i processi d'eresia in Brescia nel secolo XVI*, in «Archivio Storico Italiano», XL, pp. 110-117.

Gli eccidi dei valdesi nella propaganda antigiacobita di Gilbert Burnet e John Lockman*

Abstract. The initial focus of this paper is the little-known *History of the Cruel Sufferings of the Protestants, and Others, by Popish Persecutions,* by Voltaire's English translator John Lockman. Along with a prolific tradition in Protestant martyrologies, this work clearly contributed to shape the British Protestant "emotional community", even more so as it was mainly directed at a school audience. Published in the aftermath of the English conquest of Quebec, Lockman's*History* was an attempt to counter "barbarous" Catholic endeavours to establish their religion by adopting a Protestant path to colonization. The paper also analyses Bishop Burnet's emotionally charged *History of the Persecution of the Valleys of Piedmont*. S
ignificantly, in neither case was the outcry over Catholic violence against the Waldenses matched by condemnation of English Protestant violence against Catholics in England and, above all, in Ireland.

Keywords: John Lockman, Gilbert Burnet, Picart, colonial ideology, anti-Catholicism.

> The papists, at the same time that they falsely charge the Mahomedans with propagating their religion by force of arms, endeavour to establish their own by the most barbarous practices[1].

> All persons acquainted with History are sensible, that a bad Religion and Government, can greatly impair the face of the most beautiful country, can introduce poverty in places on which plenty had, before, diffus'd her

---

* Una prima versione di questo articolo è stata redatta nella primavera del 2014 nel corso di una visiting fellowship presso l'Institute of Historical Research (IHR) della University of London. Sono molto grato al suo direttore, Professor Miles Taylor, per avermi accolto con grande cordialità e introdotto a una vivacissima comunità internazionale di studiosi.

[1] Lockman 1763 [1760].

> whole store, and quite alter a people; as is finely exemplified by [...] the Italians and Italy[2].

> The whole history of the subsistence, deliverance and victories of these Protestants in the Vallies, is a continued miracle, and would make a good Protestant of a profess'd atheist[3].

John Lockman, "Picart" e i valdesi.

Nel 1746, in una Londra ancora scossa dagli echi della seconda insurrezione giacobita, appaiono le sensazionali memorie illustrate di John Coustos (1703-46), un gioielliere e un commerciante di pietre preziose massone, nato a Berna ma trasferitosi con suo padre poco più che bambino a Londra nel 1716 e quivi naturalizzato. Le memorie descrivono in dettaglio, seppur con alcuni eccessi, la detenzione e le torture che l'Inquisizione portoghese gli aveva inflitto a Lisbona a seguito della delazione di una donna che in confessionale aveva riferito della sua affiliazione massonica[4]. Condannato a quattro anni di bagni penali, era stato rila-

---

[2] [LOCKMAN] 1746, p. xl. L'opera comprende alcune incisioni, realizzate su disegno dell'illustratore francese Louis Peter Boitard, attivo in quegli anni a Londra, che ritraggono Coustos e le torture subite. L'identificazione di Lockman con il curatore delle memorie di Coustos è attestata nella *Bibliothèque raisonnée* 1745, t. 35, Art. XIII, p. 465.

[3] Da una lettera di Thomas Coxe, inviato straordinario inglese in Svizzera, datata 25 Ottobre 1690 e pubblicata in *The Present State of the Vaudois, Drawn Out of the Three Letters* (London 1691). I diplomatici inglesi residenti nei Cantoni Svizzeri riferivano con sollecitudine dei conflitti confessionali continentali su cui erano costantemente ragguagliati. Le "carte valdesi" conservate su lascito di Samuel Morland, Commissioner Extraordinary di Cromwell presso il Duca di Savoia, nella biblioteca universitaria di Cambridge (MSS Dd. 3. 25-38/Morland MSS G-W) comprendono anche significativi dispacci sugli accadimenti che prelusero alla prima guerra di Villmergen, che nel 1656 contrappose i cantoni riformati di Zurigo, Berna e Sciaffusa ai cinque cantoni cattolici di Lucerna, Uri, Svitto, Untervaldo e Zugo: tra questi la traduzione inglese dal latino di una relazione trasmessa dal secondo Segretario di Stato di Zurigo a John Pell, ambasciatore inglese residente a Ginevra, sulle esecuzioni nello Svitto di quattro «nicodemiti» – tre uomini (George Kammer [Georg Chamer], Sebastian Kennel [o Känel], Melchior von Hospital) e una donna (Barbara von Hospital) – che avevano fatto propri gli insegnamenti del "Wunderdoktor" Bashi Meyer-Müller (*c.*1595-*c.*1640). La relazione (Dd. 3.38) sottolinea la violazione della libertà di migrare tra cantoni di confessione diversa. Sul contesto di questi eventi si veda FURNER 1994. Si veda inoltre HOTTINGER 1698-1729, III, p. 1075 e IV, p. 260.

[4] Nel 1730 Coustos era stato iniziato alla massoneria in una loggia che soleva riunirsi presso il Rainbow Coffee House, notissimo ritrovo fin dai primi anni del Settecento di intellettuali, molti dei quali francesi, interessati a discorrere di argomenti filosofici e teologici eterodossi. Avventori abituali inclusero il giornalista e biografo ugonotto Pierre Des Maizeaux e i

sciato dopo due mesi, nell'ottobre del 1744, su sollecitazione di Charles Compton, il ministro britannico a Lisbona, che si era a sua volta attivato su istruzione di re Giorgio II[5].



John Lockman (1698-1771), fotografia del ritratto in miniatura nella disponibilità dei suoi discendenti residenti in Inghiterra all'epoca della redazione di una cronaca famigliare composta nel 1883 da Margaret Wray e dal Rev. George Charles Street (Family Memoirs. Lockman-Porter-Street). L'opuscolo in questione riferisce anche di un grande ritratto a olio appartenuto a un pronipote di Lockman residente a Chicago, Arthur Wray Street.
La fotografia è stata procurata all'autore del presente articolo da Margaret Buchanan, anch'ella discendente di Lockman, che ne ha gentilmente autorizzato la riproduzione.

liberi pensatori inglesi Anthony Collins e John Toland. Più tardi, nello stesso anno, Coustos figura tra i fondatori della loggia londinese che si riuniva presso il Prince Eugene's Coffee House e che dal 1739 assunse il nome di Union French Lodge (tra i suoi affiliati il giornalista letterario ugonotto Michel de la Roche). Nel 1735 Coustos si trasferì a Parigi per svolgere la sua attività professionale presso le gallerie del Louvre e rivestire la carica di Maestro Venerabile della loggia Coustos-Villeroy. Cinque anni più tardi si trasferì a Lisbona, sperando che gli fosse consentito di recarsi in Brasile, dove nel 1729 erano stati scoperti i diamanti. Le autorità portoghesi rigettarono però la sua domanda ed egli decise di stabilirsi a Lisbona dove fondò una loggia massonica che lo elesse Maestro Venerabile. Si veda: Tarantino 2015.

5 ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbona), IL, proc. 10115; Vatcher 1968, pp. 9-87; McLeod 1979, pp. 1-74; Marcocci, Paiva 2013, pp. 299-300.

Le memorie – introdotte sul frontespizio da una citazione dal *Panegirico di Teodosio* di Latinio Drepanio Pacato, in cui si biasimava Itacio, vescovo di Ossonova, in Portogallo, e solerte accusatore dell'eresia priscilliana[6] – erano state preparate per la stampa da John Lockman (1698-1771), traduttore inglese del *Dictionnaire* di Bayle, delle *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (per l'editore Prévost), di Voltaire (*Henriade*, *Letters concerning the English Nation*, *An Essay on the age of Lewis XIV*) e di numerosi altri illustri autori francesi e italiani[7]. Lockman fu nondimeno un apprezzato librettista di oratori, un genere musicale la cui popolarità si accrebbe in Inghilterra a detrimento dell'opera dopo le insurrezioni giabobite[8], a ragione di un rinnovato pregiudizio contro gli interpreti dell'opera, generalmente italiani e cattolici[9].

Lockman introdusse le memorie di Coustos con una riflessione, suscitata dall'incombenza della minaccia giacobita, sulla brutalità dell'Inquisizione, un tribunale, vi asseriva, «which, under the most dangerous of all masks, that of religion; and a pretended zeal for the welfare, both temporal and eternal, of mankind, commits cruelties unknown to the most savage Heathens; cruelties highly injurious to the Almighty, and a disgrace to humane nature»[10]. Inoltre alla drammatica testimonianza di Coustos egli pospose un'ampia silloge di noti trattati di

[6] «Quid hoc majus poterat intendere accusator sacerdos? Fuit enim, fuit et hoc delatorum genus, qui nominibus antistites, revera autem satellites, atque adeo carnifices, non contenti miseros evolvisse patrimoniis, calunniabantur in sanguinem, et vitas premebant reorum jam pauperum» (*Panegyricus Theodosii* 29). Si trattava di una citazione di seconda mano, ricorrendo questo passaggio nell'articolo su Priscilliano di Ávila del *Dictionnaire historique et critique* di Bayle, che lo stesso Lockman aveva contribuito a tradurre in inglese. L'accanimento contro i priscillianisti di Itacio – «a man of a very black character; vain, insolent, dissolute, and an enemy to Letters» – è illustrato alle pagine 377-381 della prima edizione delle memorie di Coustos, dove ulteriori citazioni da Bayle 1740, III, p. 818, sono riconoscibili.

[7] Si raccontava di lui che in mezzo secolo di attività avesse tradotto, prevalentemente dal francese, più di ogni suo contemporaneo («Gentleman's Magazine», 1st ser., 62, 1792, p. 314). Merita ricordare il suo adattamento inglese della *Vita del padre Paolo* [*Sarpi*] di Fulgenzio Micanzio premesso alla terza edizione (1736) della traduzione di Tobias Jenkins del *Trattato delle materie beneficiarie* e la traduzione delle *Reflexions nouvelles sur les femmes* di Anne-Thérèse Marguenat de Courcelles, marquise de Lambert (1647-1733).

[8] I falliti tentativi, nel 1715 e nel 1745, di ricondurre sul trono d'Inghilterra Giacomo II, il re cattolico destituito dalla Glorious Revolution del 1688.

[9] È suo il libretto per l'oratorio *David's Lamentation over Saul and Jonathan* (1736) musicato da William Boyce. Su Lockman si vedano Lee 2001, pp. 240-270 e Tarantino 2015. Si veda inoltre Bartlett 1979, pp. 293-297.

[10] [Lockman] 1746, p. xxvi.

denuncia delle pratiche violente dell'Inquisizione[11]. Per suggerire la persistenza di una solidità compositiva della compilazione, questa seconda parte dell'opera, non di rado espunta dai successivi rimaneggiamenti delle memorie di Coustos, era inframmezzata dalla ripresa del racconto in prima persona di Coustos laddove questi descriveva minuziosamente l'*autodafé* che lo vide coinvolto il 21 giugno 1744 ed esprimeva, con un timbro emotivamente molto connotato, il sollievo suo e di altri compagni di sventura per essere scampati al rogo, comminato invece ad altri otto condannati:

> We thought ourselves the happiest persons upon the earth, tho' we had little to boast of. However, we were now together, and breath'd the fresh air; we enjoy'd the light of the sky, and had a view of a garden: in a word we knew that we should not be put to a death; all which circumstances prov'd a great consolation[12].

Per la sua trattazione delle origini, delle strutture e delle aberrazioni dell'Inquisizione Lockman attinse in modo particolare da Limborch, Bayle, La Croze e Dellon. Solo pochi anni prima, nel 1731, l'*Historia Inquisitionis* di Philip van Limborch (1692) era stata tradotta in inglese da Samuel Chandler che le aveva premesso la sua *History of Persecution*. È l'edizione di Chandler che Lockman cita[13]. Lockman aveva poi contribuito attivamente alla seconda edizione inglese del *Dictionnaire historique et critique* di Bayle. E avrebbe utilizzato ancora l'*Histoire du christianisme des Indes* di Mathurin Veyssière de La Croze, l'orientalista maurino convertito al protestantesimo[14], per trarne, come vedremo,

---

[11] L'uno e l'altro testo sarebbero poi confluiti nel 1820 in un volume collettaneo, pubblicato nel Connecticut, intitolato *The Mysteries of Popery Unveiled*, insieme al popolarissimo *Master-Key to Popery* di Antonio Gavín (1724). Gavín (1689-1750) vi raccontava delle sue fortunose vicende di inquieto sacerdote cattolico spagnolo inviso alla Chiesa e costretto alla fuga in Inghiterra. Accolto nei ranghi del clero anglicano ed inviato a svolgere attività missionaria e pastorale tra le comunità ugonotte della Virginia, le sue posizioni antischiaviste gli meritarono la diffidenza dei coloni (Gundersen 1974, pp. 39-46). La popolarità del racconto di Gavín fu dovuta ai dettagliati resoconti delle confessioni di giovani donne, e talora di suore, insidiate dalle tentazioni della carne e non di rado sedotte, o violentate, o persino uccise da uomini consacrati. Si vedano *El Antipapismo* 2008 e Tarantino 2015b.

[12] [Lockman] 1746, pp. 224-227.

[13] Si veda ad esempio [Lockman] 1746, p. 214.

[14] Su Mathurin Veyssière de La Croze (1661-1739), storico e orientalista benedettino francese, transfuga a Basilea, convertito al protestantesimo riformato, bibliotecario del re di Prussia e tra i primi a introdurre i lettori europei allo studio del buddismo, si veda App 2010, pp. 106-132.

un profilo ammirato del pietista luterano Bartholomäus Ziegenbalg da contrapporre alla santimonia dei missionari cattolici[15].

Alla *Relation sur l'inquisition de Goa* di Charles Dellon (1687), oltre che agli scritti filogiansenisti di Marsollier e Du Pin, era massicciamente ricorso anche il compilatore della sezione conclusiva del secondo volume delle *Cérémonies* dedicata all'Inquisizione (un'istituzione «regardé par la Cour de Rome comme son Chef d'œuvre»)[16]. Significativamente, le due trattazioni, quella confluita nel volume su Coustos, e quella picartiana, tradotta in inglese dallo stesso Lockman, sono in ampia parte sovrapponibili, se non nel lessico, certamente nelle argomentazioni. Delle *Cérémonies*, questo straordinario affresco della creatività dell'uomo, dove le differenze culturalmente specifiche tra le diverse tradizioni religiose sono generalmente rappresentate con rispetto e le presunzioni di verità sono invece svilite, occorre altresì rammentare la simpatia e l'ammirazione rivolte ai valdesi dal suo abilissimo compilatore, Jean-Frédéric Bernard (1683-1744)[17].

In un'estesa trattazione su «la Religion des Vaudois», dopo aver dato conto di ravvisabili incongruenze dottrinarie tra i valdesi pre-riformati (anzitutto in relazione all'Eucarestia) e delle note obiezioni di Jacques-Bénigne Bossuet alle rivendicazioni valdesi di una ininterrotta adesione al cristianesimo apostolico e dunque di una fede incorrotta precorritrice della Riforma, Bernard mostra di non avere dubbi su quale considerazione si debba avere dei valdesi piemontesi:

> Quel parti faudra-t-il donc prendre? Celui de croire qu'outre Valdo & les descendans de sa Secte, long-tems avant la Réformation, long-tems même avant Valdo, il a pu s'être réfugié dans les vallées & dans les rochers de Piémont, de divers endroits de l'Europe des ennemis de l'Eglise Romaine chassés & persécutés, ou pour des erreurs & des opinions contraires à la Doctrine de l'Eglise, ou pour leurs déclamations contre les Ecclésiastiques & contre les abus qu'ils prétendoient s'être introduits dans la Religion Chrétienne; qu'avec le tems ces gens assemblés de tous côtés avoient entretenu leurs différens sentimens au milieu de beaucoup d'ignorance & de grossiéreté; que cette ignorance pouvoit y avoir ajouté beaucoup de variation & d'incertitude; que ces vallées avoient toujours continué d'être l'azile de ceux qui le séparoient du corps de l'Eglise, jusqu'à ce qu'enfin

[15] LOCKMAN 1763, p. 342.

[16] CALAFAT 2010, pp. 291-312.

[17] Egli stesso discendeva da una famiglia che per oltre un secolo, sino alla falcidia del protestantesimo valdese nella Francia meridionale nel 1685, aveva annoverato pastori per le comunità valdesi della Provenza. Si veda *The Book That Changed Europe* 2010, 114-115.

ils sétoiént réunis aux Protestans. [...] je rapporterai une chose assez remarquable; c'est qu'ils avoient la Bible en langue Françoise dès le tems de Rainier [Raniero Sacconi], qui ajoute même que plusieurs Vaudois savoient le Nouveau Testament par cœur, & qu'il avoit vû un païsan fort grossier, qui récitoit le livre de Job mot à mot. Mais continue-t-il, comme ce sont des Laïques idiots, ils expliquent mal l'Ecriture Sainte & la corrompent. Je n'ai pas de peine à croire cela. Il y a tant de Docteurs qui ne sont pas mieux[18].

Benché appaia che il Lockman non abbia tradotto questo volume delle *Cérémonies*[19], egli nondimeno espresse ammirazione per i valdesi in un martirologio protestante, intitolato *A History of the Cruel Sufferings of the Protestants, and Others, by Popish Persecutions*, alla cui compilazione egli attese negli stessi mesi in cui approntava per la stampa (e forse anche traduceva da un originale francese)[20] le memorie di Coustos (malgrado poi lo abbia pubblicato solo nel 1760 all'indomani della conquista inglese di Québec)[21]. Costruita in forma dialogica, come già lo erano state la sua *History of England* (1729), *A New Roman History* (1737) and *The History of Greece* (1743), anche quest'opera era stata concepita come un sussidio didattico da adottare nelle scuole. Si tratta di un'opera compilativa di forte intonazione anti-cattolica – benché sferrata «against popery in general, not against papists in particular» – che prevalentemente aduna e riassume stralci fortemente caratterizzati emotivamente dei più noti autori della storiografia protestante europea (Sleidanus, Pufendorf, Veit Ludwig von Seckendorf, Gerard Brandt, Sir John Temple, Jean Claude, Rapin de Thoyras e Gilbert Burnet, per citarne solo alcuni), ma che pure attinge da opere dove la militanza protestante e la denuncia delle superstizioni, dell'ipocrisia e dell'inaffidabilità cattoliche sembrano cedere il passo ad una critica ben più radicale della religione *tout court* (Bernard, Bayle, Voltaire).

---

[18] PICART, 1723-1737, 1733-1743, III (1733), «qui contient les Ceremonies des Grecs & des Protestans», pp. 318-319.

[19] Solo i primi tre volumi pubblicati da Bernard (ebrei, cattolici e il primo dei due volumi sulle «nazioni idolatre») furono pubblicati a Londra da Nicolas Prévost nel 1731. Malgrado l'annuncio, due anni dopo, sul «Gentleman's Magazine», dell'imminente pubblicazione del quarto volume, sembrerebbe che solo i primi tre siano poi confluiti nella successiva edizione completa Du Bosc (1733-1739) portata a compimento da Daniel Bellamy, sen. (Oxford, Bodl. Libr., MS Rawlinson J., fol. 2, cc. 174-175). Anni dopo Lockman avrebbe però ricordato tra le sue traduzioni soltanto due volumi delle *Cérémonies* (LOCKMAN 1765, p. xix).

[20] MCLEOD 1979, pp. 44-46. MCLEOD 1982, pp. 117-119; JACOB 1991, p. 232, n. 20.

[21] «This book was compiled by me in the year 1745, when the rebels threw our island into the greatest confusion» (LOCKMAN 1763, *Preface*); si veda TARANTINO 2015a.

Prendendo le mosse dai Lollardi e dagli evangelici enriciani[22], l'opera introduce dapprima una storia in pillole della Riforma nei vari contesti nazionali, con i suoi precursori (i valdesi piemontesi o gli ussiti boemi), i suoi simpatizzanti (come Pierre du Chastel) e i suoi martiri[23]. Perché tuttavia la narrazione non risultasse indebolita da una prospettiva meramente apologetica, Lockman non si limita a presentare le vittime protestanti del cattolicesimo romano. Si succedono così il capitolo sull'espulsione degli ebrei e dei moriscos dalla Spagna (con ripetute considerazioni sulle devastanti ricadute dell'espulsione sull'economia spagnola), rapporti dettagliati delle atrocità commesse dai colonizzatori spagnoli in America (amplissimo spazio è dato alla protesta di Las Casas contro i soprusi perpetrati a danno dei nativi americani)[24] e il resoconto indignato della cruenta latinizzazione della Chiesa Etiope e dei soprusi dei missionari portoghesi in India[25].

Sui valdesi, sulla loro storia e i loro eccidi, Lockman si sofferma in un capitolo dedicato a loro e agli albigesi[26]. Attingendo di nuovo dal *Dictionnaire historique et critique*[27], vi riferisce dello zelo vanamente profuso da Marc'Aurelio Rorengo, priore di Lucerna, per ricondurre le valli valdesi alla confessione romana. Egli poi contrasta le considerazioni di Bossuet nel capitolo undecimo della *Histoire des variations des eglises protestantes* sulla pretesa origine apostolica dei valdesi, ricorrendo all'autorità di Pierre Allix (1641-1717), il solerte difensore ugonotto della *Glorious Revolution* e autore di *Some Remarks upon the Ec-*

---

[22] Sugli orientamenti radicali della Riforma inglese emersi fin sotto il regno di Enrico VIII si veda GUNTHER 2014, pp. 16-63.

[23] Aderendo a un modello narrativo ormai consolidato fin dalla pubblicazione dei martirologi di John Bale e John Foxe, la rappresentazione delle vittime della violenta intransigenza dottrinaria cattolica le restituisce eroicamente calme e passive. Di Herman Schinkel, lo stampatore giustiziato a Delft nel 1568 per aver pubblicato ballate ritenute eretiche, Lockman ricorda come avesse atteso la sua esecuzione componendo versi latini e mettendo a parte l'umanista Adriaan de Jonghe delle sue annotazioni a un verso dell'*Octavia* di Seneca (LOCKMAN 1763, p. 181).

[24] «Christ came to free, not to enslave us: submission, to the faith he left us, ought to be a voluntary act; and should be propagated by persuasion, gentleness, and reason» (*ibid.*, p. 312).

[25] «The proselytes to the church of Rome, are won over chiefly by violence; at which the heathens, who are sensible people, are no less offended than the protestants at the bloody inquisition» (*ibid.*, p. 342).

[26] Nella seconda edizione delle *Cruel Sufferings*, pubblicata a Dublino nel 1763, il capitolo sui valdesi è preceduto da un inserto, con paginazione distinta, che riporta stralci delle considerazioni di Voltaire sull'*affaire Calas* pubblicate l'anno prima in traduzione inglese e con testo francese a fronte (*Original Pieces* 1762, pp. 33-57, 87-93).

[27] Le citazioni dagli storici valdesi Pierre Gilles e Jean Léger riproducono i riferimenti in nota nell'articolo «Rorenco» del *Dictionnaire*.

clesiastical History of the Ancient Churches of Piedmont (dedicati a re Guglielmo in ragione del suo munifico intervento in soccorso di quella «poor and afflicted church»)[28]. Negli *Acta Eruditorum* del giugno del 1691 Allix aveva infatti obiettato al vescovo di Meaux che nei valdesi piemontesi e negli albigesi dovessero riconoscersi dei movimenti visibilmente precorritori di Lutero[29].

È non meno significativo che Lockman, in entrambe le opere redatte nell'immediatezza degli eventi del '45, abbia ritenuto di segnalare che un autore cattolico, il napoletano Tommaso Costo[30], avesse biasimato l'apparente imperturbabilità dei padri dinanzi allo scempio brutale dei loro figli perpetrato in Calabria nel 1561, quando lo sterminio degli «ultramontani» apparve agli inquisitori l'unica soluzione efficace al problema delle comunità valdesi insediate nel meridione d'Italia. «Non sarà sufficiente remedio a pigliarne dieci e vinti, ma in tutto bisognerìa brusarli», aveva infatti scritto, due anni prima, il vicario arcivescovile di Napoli Giulio Pavesi (1510-71) al cardinale Michele Ghislieri che presiedeva la Congregazione del Sant'Uffizio[31]. Gli stessi toni di indignazione contro Costo ricorrono infatti sia nella *History of the Cruel Sufferings* («[he] is so cruelly ig-

[28] ALLIX 1690: «The conduct of the ancient Churches of the Valleys of Piedmont has served for a model to our Reformers, and has justified their undertaking; seeing they have always preserved amongst them the sacred truths of the Christian Religion committed to them, as they had received them from the Disciples of the Apostles» (*The Epistle Dedicatory*).

[29] LOCKMAN 1763, p. 245; *Acta Eruditorum* (1691) pp. 254-60. Nel 1624 il geneaologista Samson Lennard aveva dedicato al terzo conte di Pembroke una traduzione inglese dell'*Histoire des Vaudois* di Jean Perrin (Ginevra 1619) efficacemente intitolata *Luthers Fore-Runners*. Dalla compulsazione di due volumi di inchieste tardoquattrocentesche contro i valdesi, a lungo dimenticati sugli scaffali della biblioteca del marchese di Seignelat (il figlio di Jean-Baptiste Colbert), Bossuet aveva tratto la convinzione che i valdesi preriformati, a differenza degli albigesi, non presentassero significative anomalie dottrinarie e non potessero dunque considerarsi precursori della Riforma («the root of the Protestant Churches», aveva scritto Pierre Boyer). Si vedano BALMAS, DAL CORSO 1977, pp. 19-20, BENEDETTI 2007, pp. 61-72, 91-101. Già il prelato anglosassone Walter Map, intervenendo al terzo Concilio Lateranense (1179), aveva descritto la semplicità apostolica dei predicatori valdesi, che andavano in giro a piedi nudi, senza possedere nulla, mettendo tutto in comune, «naked, following the naked Christ» (*Heresy and Authority* 1980, p. 145). Boyer congetturò persino che San Paolo, nel corso del suo possibile itinerario via terra verso la Spagna, si fosse fermato a predicare in Piemonte (BOYER 1692, p. 6). Si veda anche BARNETT 1999, pp. 14-41: 26-29.

[30] Per quarant'anni segretario presso famiglie nobili del Regno di Napoli (i Carafa, i d'Avalos, i Pignatelli, i di Capua) e una figura di spicco tra i «poligrafi del consumo librario» del Cinquecento, se ne ignora l'anno di nascita e quello di morte.

[31] Cit. in FRATINI 2011, pp. 37-62: 47-48. Giulio Pavesi resse l'Arcidiocesi di Napoli per sette anni, prima come vicario di Paolo IV, poi in sostituzione del nipote del papa, Alfonso Carafa. Nominato arcivescovo di Sorrento nel 1558, a poco più di un mese dal saccheggio turco della città, si adoperò per favorire il riscatto dei prigionieri, tra cui numerose suore.

norant, as to censure those unhappy victims, and to declare that they deserved death»)[32] sia nella compilazione sull'Inquisizione che corredava le memorie di Coustos:

> The methods by which the Protestant Religion was prevented from spreading in Spain and Italy; as well as the dreadful cruelties exercis'd in those countries, are well known. The barbarity was carried to such a height in Italy, that Hereticks, as they are term'd, were saw'd in two; as is affirm'd by a Romish Writer, who liv'd in those times, and whose veracity cannot be suspected. The author I mean is Tomaso Costo, in his Supplement to Colanello Pacca's History. This writer relates, that the inhabitants of la Guardia and Sisto, two towns in Calabria, having being seiz'd, upon account of their professing the Protestant Religion, were all butcher'd *anno* 1561. T. Costo's words are these: *Furon tutti, chi scannato, qual segato per mezzo, e qua'l altro buttato giù da un altissima balza; fatti crudele, ma meritevolmente morire. Stranissima cosa à udire fu l'ostinazione di costoro, che mentre il padre vedeva dar morte al figlivolo, e'l figlivolo al padre, non pur non ne mostravan dolore, ma lietamente dicevano, che sarrebono Angeli di Dio, tanto il Diavolo, à che s'erano dati in preda, gli havev'acciecati.* [...] According to this ignorant and superstitious Italian author; whoever preferr'd the gospel to the vain traditions of the pope, abandonned himself to the evil Spirit. --- Horrid blindness sure![33].

Quattro anni dopo la pubblicazione dei *Sufferings of John Coustos for Freemasonry*, Lockman assunse il ruolo di segretario della Free British Fishery Society, istituita per sfidare la supremazia olandese nella pesca di profondità del-

---

[32] Lockman 1763, p. 334. La citazione è tratta dalle *Addizioni e note* di Tommaso Costo (prima edizione: Napoli 1583; seconda edizione: Venezia 1588; terza edizione: Venezia 1613) al *Compendio dell'istoria del Regno di Napoli*, scritto da Pandolfo Collenuccio (pubblicato postumo nel 1539) e continuato da Mambrino Roseo da Fabriano e Cola Aniello Pacca, l'autore, quest'ultimo, del libro settimo, dove, in un passaggio intitolato sul margine "Eretici in Calabria castigati", si dava brevemente conto della sorte dei valdesi di Guardia e San Lorenzo, i feudi del marchese di Fuscaldo Salvatore Spinelli. A questo paragrafo del Pacca faceva riferimento l'annotazione di Costo riportata da Lockman. Era stata l'esigenza di difendere i Napoletani dalle accuse di scarsa fedeltà ai loro sovrani (nonché ad alleati e consorti) mosse loro dal Collenuccio a indurre il Costo ad annotare e continuare l'opera dell'umanista pesarese e dei suoi continuatori (nel 1613 egli pubblicò un'*Apologia istorica del Regno di Napoli contro la falsa opinione di coloro che biasimarono i regnicoli d'incostanza e di infedeltà*, una storia della monarchia da Ruggero II a Filippo III). Si vedano Masi 1999; Marino 2013, pp. 9-34: 25-26. Si veda inoltre Lange 2013, pp. 279-305.

[33] [Lockman] 1746, pp. 351-53.

le aringhe bianche e per sottrarre alla disoccupazione e all'alcolismo i reduci della Guerra di Successione Austriaca. L'impegno profuso da Lockman, anche attraverso la composizione di ballate, perché si rimediasse alle gravi ricadute sociali della smobilitazione delle truppe di mare rioccupandole nella pesca, è testimoniato da un'allusione a una delle sue ballate (forse *Britannia's Gold Mine or the Herring Fishery Forever!*) riportata in *Beer Street* (1751), una celebre incisione del suo amico anticlericale William Hogarth. *Beer Street* prefigurava una Londra riscattata dal degrado in cui sembrava averla precipitata l'endemica dedizione al consumo di gin che vedeva coinvolti numerosissimi soldati e marinai smobilitati e inoccupati, un degrado la cui drammaticità è restituita senza infingimenti in una seconda stampa di Hogarth, *Gin Lane*[34]. La rappresentazione angosciosa in *Gin Lane* di minori sottratti alla vita, financo per infilzamento, a causa dell'incuria degli adulti sembra richiamare la sorte di altri bambini, strappati dalle braccia delle madri non dall'alcol ma dallo zelo religioso[35]. La rappresentazione del bambino negletto, violato, denudato, mutilato e senza vita corredava regolarmente i resoconti delle persecuzioni perpetrate sotto un vessillo confessionale. Basti solo richiamare alla mente le raccapriccianti illustrazioni del massacro dei valdesi piemontesi del 1655 che il diplomatico inglese Samuel Morland aveva riportato nella sua *History of the Evangelical Churches of the Valleys of Piemont* (1658) e che destarono indignazione e commozione tra i protestanti europei sollecitandoli a cospicue collette di aiuti economici per i sopravvissuti costretti all'esilio[36]. E una delle pagine più drammatiche della *History of the Cruel Sufferings* del Lockman (nonostante si tratti invero di una citazione di terza mano dalla notissima *History of the Irish Rebellion* di John Temple) rappresenta donne e bambini che vagano spaventati per le strade di Dublino e si accasciano morenti, vinti dalla

---

[34] Le due stampe furono concepite sull'onda delle crociate intraprese a partire dai primi anni '30 del Settecento per contenere e regolarizzare la vendita e il consumo del gin e rimediare a un decadimento morale e fisico delle classi lavoratrici britanniche tanto più allarmante data la possibile imminenza di un nuovo conflitto con la Francia. Si veda ROGERS 2012, pp. 62-63, 153-157 e *passim*.

[35] TARANTINO 2015a.

[36] Un bambino valdese denudato e trafitto è rappresentato anche nella vignetta che correda la *Nouvelle carte des vallées de Pieomont, vaillamment défendues contre toute la violence des François par les Vaudois reformés* (Amsterdam 1691, accessibile in riproduzione digitale nella banca dati interattiva della *Bibliografia Valdese*, consultabile on-line all'indirizzo www.bibliografia-valdese.com). Nonostante la mappa riporti il nome di un oscuro Jean Malet, la si è talora attribuita al celebre incisore olandese Romeyn de Hooghe (1645-1708), autore di numerose allegorie di denuncia degli eccidi ugonotti. Si vedano JALLA 1993, pp. 55-78; FRATINI 2001, pp. 47-73: 69-70; TARANTINO 2014.

stanchezza, dalla fame e dal freddo cui li aveva esposti la ribellione irlandese del 1641[37].

Tuttavia, «if any thing upon earth, ever resembled the gates of hell, they must be the persecutions of France»[38]. La rivalità confessionale convergeva naturalmente con la rivalità politica con la Francia, che era sempre più bellicosa dopo la morte del cardinale Fleury e che aveva patrocinato la causa giacobita anche per distogliere l'Inghilterra dai fronti di guerra continentali. Con la puntigliosa narrazione degli eccidi degli ugonotti che seguirono alla revoca dell'Editto di Nantes Lockman si proponeva dunque di corroborare l'immagine del cattolicesimo quale religione infida e sanguinaria, puntello utile e interessato di regimi tirannici che si compiacciono di costringere i loro sudditi «in perpetual uneasiness, and their lives in precarious state»[39]. Fu però l'acuirsi delle contese coloniali a offrire a Lockman, nel 1760, un nuovo pretesto per la pubblicazione delle *Cruel Sufferings*, rimaste a lungo accantonate, forse a ragione dell'avvenuto contenimento nel '45 delle ambizioni giacobite, oppure perché distolto dai crescenti impegni che la promozione di eventi ai Vauxhall Gardens[40] e il ruolo di segretario della Fishery Society gli richiesero in quegli anni[41]. L'occasione fu la decisiva battaglia combattuta tra *Canadiens* e truppe britanniche nella piana di Abraham

---

[37] LOCKMAN 1763, pp. 117-118: «Wives came, bitterly lamenting the fate of their husbands; mothers that of their children, barbarously destroyed before their eyes; poor infants ready to perish, and to pour out their souls in their mother's bosoms. [...] Great numbers of them died, leaving their bodies as monuments of the most inhuman cruelty, exercised upon them». Si trattava dello stralcio di un sermone del vescovo di Dromore Henry Maule, *God's Goodness Visible in Our Deliverance from Popery*, pronunciato nella cattedrale di Christ-Church a Dublino il 23 Ottobre 1733 e più volte ripubblicato (ho consultato la quinta edizione pubblicata a Londra nel 1735, dove la citazione da Temple ricorre in una lunga nota alle pp. 52 e sgg.). Sulla tipizzazione confessionale della rappresentazione di quegli eventi si veda DARCY 2013.

[38] LOCKMAN 1763, p. 229.

[39] *Ibid.*, p. 224. Così pure, nell'introdurre le memorie di Coustos, Lockman aveva ricordato come in Francia «no man dares to deliver himself, with becoming freedom, on the only two topicks which best deserve enquiring into, (Religion and Government) without first turning about, and observing who may stand near him; upon pain of running the hazard of having his whole possessions seiz'd; of himself being dragg'd to prison, quite lost to, and conceal'd from his family and friends» ([LOCKMAN] 1746, pp. xxxiii-xxxv). Apprendiamo da questa pagine e da un inciso a p. 225 delle *Cruel Sufferings* che Lockman soggiornò occasionalmente in Francia. Sulla sua biografia le notizie sono scarne e un opuscolo genealogico compilato nel 1883 e tramandato tra i suoi discendenti (*Family Memoirs. Lockman-Porter-Street*) poco aggiunge alla breve voce riportata nell'*Oxford Dictionary of National Biography*.

[40] NOSAN 2002, pp. 101-121.

[41] Egli infatti conclude la prefazione delle *Cruel Sufferings* scusandosi per non aver ancora adempiuto ad altri impegni editoriali assunti con i sottoscrittori (p. xii)

(appena fuori Québec) il 13 settembre 1759, una battaglia decisiva che preluse alla resa di Philippe de Rigaud Vaudreuil, l'ultimo governatore della Nuova Francia, e all'acquisizione britannica del Canada, sancita poi dal Trattato di Parigi nel 1763.

Le *Cruel Sufferings* sono significativamente introdotte da una dedica al clero anglicano in cui si celebra l'avvenuta conquista di Québec quale evento propizio al consolidamento della supremazia commerciale inglese e al dispiegamento della missione civilizzatrice protestante in terre sino allora funestate dalle «pratiche barbariche» dei cattolici e degli amerindi a essi asserviti. In nota egli infatti rinviava a due discorsi del ministro anglicano Jonathan Mayhew (1720-66) – una voce autorevole tra i futuri rivoluzionari americani in ragione della sua vigorosa opposizione alla legittimità costituzionale dello *Stamp Act* – nella quale si accusava Vaudreuil di aver incoraggiato gli amerindi a procacciargli scalpi dei combattenti inglesi[42]. Benché Mayhew avesse ammonito a non infierire sugli sconfitti, quando resi inoffensivi[43], la sua rappresentazione dei francesi insiste sulla loro irriducibile barbarie: «Had they at length got the upper hand, we should doubtless have been deprived of the free enjoyment of the protestant religion; harassed, persecuted and butchered, by such blind and furious zealots for the religion of Rome, under the direction of a priesthood and hierarchy»[44]. Quanto ai nativi, la provvidenziale conquista di Québec – «This, my brethren, is the Lord's doing» – avrebbe certamente preluso all'opportunità di iniziarli al cristianesimo riformato, di carpirne amicizia e lealtà, benché solo per ragioni di necessità e mera sopravvivenza, e di subentrare ai Francesi nel loro depauperamento:

> The reduction of this country, will be the bringing all our Indian enemies into a friendly alliance with us. For Quebec & Canada being in our possession, they cannot be supplied from thence as heretofore, with arms, ammunition and other things, which long use has been made necessary to them; and be obliged to court our friendship. [...] The friendship of all these savages may be relied on as hearty & sincere, having not only convenience, but even necessity for its basis. For they cannot live, but by being and keeping on good terms with us. [...] In the next place, an extensive trade will of course be opened with all the savage nations back of us; particularly the fur trade, of late years almost engrossed by the French, who

[42] MAYHEW 1759, pp. 43-44: «He used [them] to show to his unhappy prisoners; to insult them; pointing out to them, which were the scalps of their near relations friends and neighbours!».

[43] *Ibid.*, p. 53.

[44] *Ibid.*, p. 47.

> have had those savages in their interests. They must now hunt for us in our turn, in order to pay us for the necessities which they must come to us for.[45]

Argomenti analoghi affiorano nelle pagine del Lockman. Malgrado nella prefazione avesse sostenuto di frequentare amabilmente rispettabili cattolici e di ritenere la tolleranza «my favourite principle»[46], nell'apprendere dell'esito della guerra franco-indiana egli mostra di aderire senza esitazione all'ideologia della missione civilizzatrice e di anteporre a ogni altra considerazione il compiacimento per le accresciute opportunità di arricchimento per gli inglesi:

> A reflexion on the temporal advantages that might accrue, to these kingdoms, from our possessing so widely extended a country as Canada, must rejoice the heart of every true Englishman. But to consider this only in a religious view, How greatly must the protestant cause be strengthened! What happiness would accrue to millions, yet unborn, should you carry the pure light of the gospel, into far distant regions, now either clouded by Paganism; or, what may be still worse, infected with Romish principles: principles teeming with cruelty; and thence no ways adapted to root out the inhuman custom of scalping, and other barbarous practices![47]

La rappresentazione trionfale di Lockman, informata dall'ideologia coloniale di Mayhew e corredata dal fitto martirologio compilato anni prima per fronteggiare l'offensiva giacobita, appare contraddire la retorica della tolleranza che pure percorre buona parte delle opere che egli compilò o tradusse. Egli s'indigna che «the Spaniards to justify their crimes, falsely represented the Americans as canibals [*sic*] and sodomites»[48]. Ma anche gli abusi commessi a Québec dalle truppe britanniche al comando del generale Wolfe in violazione delle leggi e delle consuetudini di guerra europee – la deliberata distruzione di abitazioni e raccolti, la falcidia degli allevamenti, la violazione degli edifici del culto e le brutalità inferte ai civili – furono giustificati, non di rado pretestuosamente, come reazione alle modalità di combattimento "non convenzionali" dei *Canadiens* e dei loro alleati nativi. Inoltre, la *Royal Proclamation* del 1763 estese ai territori canadesi annessi al dominio britannico, a prevalente confessione cattolica, la normativa discriminatoria contro i cattolici in vigore nella madre patria (i *Test Acts*) determinando che almeno formalmente – giacché la circostanze ne imposero nei

---

[45] *Ibid.*, pp. 42, 44.
[46] LOCKMAN 1763, p. xi.
[47] *Ibid.*, p. vi.
[48] *Ibid.*, p. 317

fatti un'applicazione blanda – fosse precluso ai cattolici l'accesso ai ranghi dell'amministrazione coloniale e giudiziaria[49].

Nel capitolo sulla persecuzione degli ugonotti, nel rispondere a un quesito su cosa avrebbe comportato l'espansione universale del cattolicesimo, Lockman dapprima riconosce che «the Protestant looks upon the Romanist, as no less a heretick, than the Romanist does the Protestant», ma poi aggiunge:

> Nevertheless, they live together in peace and unity, upon the faith of alliances and treaties; commerce is free, and every one is permitted to follow, undisturbed, the dictates of his conscience. But could the pests of society in question have their will, all things would be thrown into confusion, and people would cut one another's throats.

È significativo notare come il capitolo sui valdesi delle *Cérémonies* – un'opera che lo stesso Lockman, trent'anni prima, aveva introdotto imputando il pregiudizio religioso all'ignoranza e al provincialismo e biasimando gli imbellettamenti religiosi dell'ideologia imperiale[50] – si chiuda con una rappresentazione ben più equanime della genesi degli stereotipi religiosi, forse avvertita come necessaria precondizione di una comunità inclusiva e pacificata:

> C'est cette malheureuse haine qui nous représent comme des monstres les partis differens du notre, & qui ne nous permet de reconnoitre pour *fidelles* que le *troupeau de notre bergerie*. Elle est aussi la source de cette aveugle crédulité, qui fait indiscretement admettre tout le ridicule qu'on se

[49] La recente ricorrenza del duecentocinquantesimo anniversario dalla *Conquista* (1759) e dall'emissione della *Royal Proclamation* (1763) – che pose le basi della regolamentazione della complessa coabitazione tra coloni e nativi e dell'ambiguo riconoscimento dei diritti territoriali di questi ultimi – ha rappresentato un'opportunità storiografica per riconsiderare la memoria divisa e i perduranti strascichi di quegli eventi e di quelle statuizioni normative. Si vedano, in particolare, *Revisiting* 2012 e *Remembering* 2012 e il numero monografico di «Canada Watch» dell'autunno 2013, curato da Colin M. Coates. Si rinvia in particolare al saggio di WARD 2012, pp. 44-68.

[50] «Many men otherwise of good understanding, who have never travelled themselves, or only read and conversed with such travellers as have carried their little prejudices with them wherever they have been, have conceived contemptible notions of the rest of the world, and consequently flatter themselves in the highest strain for the chimerical excellence they and their own nation have above all others. [...] A prevailing notion [...] has obtained among the several nations, that have pretended to God's special grace and undoubted revelation; namely, that this spiritual blessing could not be complete without temporal honour; and because this might be equal to that, nothing less than the empire of the world could suffice» (PICART 1731, I, *The Translator* [John Lockman] *to the Reader*, pp. iii-iv).

donne mutuellement. C'est par là que le Catholique Romain s'amuse agreablement aux portraits chargés qu'on lui fait d'un *Heretique Calviniste*, & que celui-ci écoute avec le même plaisir toutes les avantures burlesques des Moines & des Religieuses[51].

*Gilbert Burnet e l'*Histoire de la persécution des Valées de Piémont.

Nella compilazione delle *Cruel Sufferings* Lockman era ricorso più volte alla popolarissima *History of the Reformation of the Church of England* che il prelato latitudinario Gilbert Burnet (1643-1715) aveva redatto nell'intento di confutare la rappresentazione della Riforma inglese come mero espediente politico di un sovrano corrotto riproposta in una recente traduzione francese del *De origine et progressu schismatio Anglicani libri tres* di Nicholas Sanders (1585)[52].

Soprattutto, Burnet, per rinsaldare il consenso alla causa orangista, aveva raccontato con toni vivissimi le drammatiche vicissitudini dei valdesi.

Nel 1685, con l'ascesa al trono di Giacomo II, Burnet, sgradito a corte in ragione della sua predicazione e dei suoi scritti anticattolici, aveva infatti ottenuto di recarsi sul continente. Dopo un iniziale soggiorno parigino, intraprese a viaggiare in Italia, nella Francia meridionale e in Svizzera, per poi raggiungere Utrecht e infine, su invito dei principi d'Orange, risiedere a L'Aja[53]. Di quei viaggi, nel corso dei quali egli si avvide in prima persona della brutale violenza innescata dalla Revoca dell'Editto di Nantes, Burnet diede un dettagliato resoconto in alcune lettere indirizzate a Robert Boyle e pubblicate in volume a Rotterdam nel 1686 da Abraham Acher (*c.*1653-1743), un ugonotto di Dieppe riparato nei Paesi Bassi, nonché l'editore di numerosi scritti dell'insigne teologo ugonotto Pierre Jurieu (e tra essi le *Lettres pastorales*, *L'accomplissement des prophéties*, il *Traité de l'unité de l'eglise*, *il Traité de la nature et de la grâce*).

---

[51] PICART 1731, III (1733), p. 324.

[52] A distanza di molti anni dalla pubblicazione dei primi due volumi della *History* (1679 e 1681) e all'indomani della pace di Utrecht del 1713 – che molti Whigs sospettarono celasse un impegno segreto a reintegrare gli Stuart sul trono – Burnet si cimentò nella realizzazione di un terzo volume preannunciandolo con un'introduzione che ammoniva sulla crudeltà e la schiavitù intrinseche alla religione cattolica e avvertiva dell'esistenza di un piano, «very probably suggested by King Philip and some of his Spaniards», per introdurre in Inghilterra un tribunale di inquisizione.

[53] Sui resoconti di viaggio di Burnet si vedano VENTURI 1973, pp. 990-996 e VALENTE 2009, pp. 108-111.

Nell'ultima delle sue lettere, datata a Nimega il 20 maggio 1686, Burnet accennò sgomento agli eccidi veduti:

> I do not think that in any age that ever was such a violation of all that is sacred, either with relation to God or Man. And what I saw and knew there from the first hand, hath so confirmed all the ideas that I had taken from books of the cruelty of that Religion. [...] I do not see that the French King is to be so much blamed in this matter as his Religion is, which, without question, oblige him to extirpate Hereticks, and not to keep his faith to them: so that instead of censuring him, I must only lament his being bred up in a religion that doth certainly obligeth him to devest himself of humanity, and to violate his faith, whensoever the cause of his Church and Religion requireth it[54].

Premetteva a queste considerazioni di poter dare circostanziata testimonianza di numerosi episodi di efferata violenza, «that are so much beyond all the common measures of barbarity and cruelty», ma desisteva dal riferirne i necessari dettagli per timore di esporre a pericoli maggiori coloro «that are yet in the power of their enemies». Non sembra tuttavia che egli si riferisse ai contestuali accadimenti piemontesi come invece sembra abbia inteso John Marshall in una recente e ampia disamina della pubblicistica anticattolica inglese di quegli anni[55]. In una seconda raccolta di lettere, pubblicata forse a Londra nel 1688, Burnet chiariva infatti di aver raggiunto il Piemonte a eventi ormai avvenuti:

> I will not engage in a relation of this last affair of the Valleys of Piedmont; for I could not find particulars enough, to give you that so distinctly as you may perhaps desire it. It was all over, long before I came to Turin; but this I found, that all the Court there, were ashamed of the matter: and they took pains upon strangers, not without some affectation, to convince them that the Duke was very hardly drawn to it: that he was long pressed to it by the repeated instances from the Court of France; that he excused it, representing to the Court of France the constant fidelity of those people ever since the last Edict of Pacification [Trattato di Pinerolo, 9 agosto 1655], and their great industry [...] but all these excuses were without effect. [...] So the Duke was not only pressed to extirpate the Hereticks of those Valleys; but this threatning was added, that if he would not do it, the King would send his own troops to extirpate Heresy; for he would not only not

[54] Burnet 1686, pp. 255-257.
[55] Marshall 2006.

> suffer it in his own kingdom, but would even drive it out of his neighbourhood[56].

Eppure due anni più tardi Abraham Acher stampò in 16°, anonimamente e in lingua francese, l'*Histoire de la persécution des Valées de Piémont*[57], un accurato resoconto dello sterminio e della deportazione in Svizzera dei riformati piemontesi sempre più comunemente attibuito a Burnet[58]. Contravvenendo ai reiterati impegni formalmente assunti («ne sont pas de simples tolerances, mais des concessions perpetuelles»[59]) verso le pur leali comunità riformate delle valli valdesi,[60] un'armata franco-piemontese vi era stata inviata nell'aprile del 1686 a reprimere la resistenza di quanti non avessero accettato di scegliere tra la conversione e l'esilio, determinando un massacro di oltre mille valdesi e l'incarceramento di oltre 8500 superstiti. «Il n'y eut jamais de persecution ni plus injuste ni plus violente»[61]. Il testo descrive senza edulcorazioni le simulazioni savoiarde di intendimenti di pace e di clemenza[62], lo scempio di bambini, donne e anziani[63], le condizioni penosissime della prigionia, la sottrazione dei minori ai loro affetti, gli stenti della deportazione, il drammatico approdo a Ginevra dove molti trovarono «la fin de leur vie dans le commencement de leur liberté»[64]:

> La plus part étoient nuds & sans souliers, enfin & les uns & les autres portorient tant de marques d'une excessive souffrance & d'une extrême mi-

[56] BURNET 1688, pp. 162-163. Su questo brano aveva soffermato la sua attenzione anche WOOLF 1961, pp. 211-258: 228. Woolf osservava in quell'articolo come la pubblicistica inglese indulgesse nel rappresentare il Duca di Savoia come necessariamente succube al re di Francia, attenuando così il giudizio sulla sua responsabilità negli eccidi.

[57] *Histoire de la persécution* 1688. L'*Histoire* fu ristampata in 4° l'anno dopo dallo stesso Acher.

[58] Si vedano ad esempio LOWNDES 1834, vol. IV, *P-Sim*; MARSHALL 2007, p. 337.

[59] *Histoire de la persécution* 1688, p. 19.

[60] Sulla graduale appropriazione simbolica e cartografica del territorio da parte dei valligiani valdesi si vedano gli studi di FRATINI 2007, pp. 127-143.

[61] *Histoire de la persécution* 1688, p. 118.

[62] «On aura sujet de s'estonner de la facilité avec laquelle les Vaudois se laissoient si souvent tromper» (*ibid.*, p. 73).

[63] *Ibid.*, pp. 55, 77, 80: «Ils firent encore passer au fil de l'epée un grand nombre de Vaudois de tout âge & de tout sexe, violerent plusieurs femmes & filles, & commirent enfin des actions si brutales qu'elles font fremir d'horreur tout ceux qui ont quelque pudeur & quelque sentiment d'humanité. [...] Ces soldats enragés ... assouvirent leurs infames desirs sur les mesmes corps qu'ils venoient de priver de la vie. [...] Plusieurs soldats ... portorient à leur chapeau des marques d'une cruauté horrible & d'une impudicité diabolique».

[64] *Ibid.*, p. 113.

sere que le cœur le plus insensible à la pitié en auroit été penetré d'une vive douleur. [...] les premiers arrivés alloient à la rencontre de ceux qui venoient pour s'informer de leur parens dont ils n'avoient point apris de nouvelles depuis la redition des Vallées. Un père demandoit son enfant, un enfant demandoit son pere, un mari cherchoit sa femme, une femme cherchoit son mari, & chacun tâchoit d'aprendre des nouvelles de ses amis & de ses proches: mais comme c'estoit presque toujours en vain, puisque la plus part estoient morts dans la prison, cela faisoit un spectacle si triste & si lugubre, que tous les assistans fondoient en larmes pendant que ces malheureux opressés & abatus de l'exés de leurs douleurs, n'avoient pas la force de pleurer ni de se plaindre. [...] Il n'y eut jamais d'onjets plus dignes de las compassion de tous les veritables Chrestiens, que les Vaudois qui sont échapés de cette persecution. Ils ont persuades que toute l'Europe reformée regardera d'un œil de pitié les maux & les douleur dont ils sont accablés & qu'elle participera à leur froissure[65].

Nell'Europa protestante, percorsa da attese millenaristiche e da cogenti preoccupazioni per gli incerti assetti dinastici e politici, si avviò subito difatti una vivacissima campagna di denuncia degli eccidi dei valdesi e di solidarietà con le vittime, che non si esaurì nell'immediatezza degli eventi[66]. Ne *L'accomplissement des prophéties* (pubblicato nel 1686 da Acher e l'anno dopo a Londra in traduzione inglese) Jurieu, l'apologeta della chiesa riformata francese, esule nel Paesi Bassi fin dal 1681, si spinse ad associare la profezia biblica dell'uccisione e della risurrezione dei due Testimoni (*Apocalisse* 11) alle drammatiche vicissitudini dei valdesi, preconizzandone la riscossa nel 1689, ovvero dopo i tre anni e mezzo descritti nel Libro della Rivelazione. In Inghilterra, ancora una volta, come già sotto Cromwell, la sorte dei valdesi acquisì una rilevanza simbolica strategica giacché si tessevano allora gli argomenti per corroborare la

[65] *Ibid.*, pp. 113-114, 118-119.

[66] Nel 1699 il popolare predicatore Nicholas Brady ammoniva i suoi parrocchiani a non anteporre la consueta avversione inglese verso ciò che è straniero alla solidarietà con i fratelli valdesi: «Let none (I intreat you) of those little prejudices, which are apt to affect mean spirits and vulgar understandings, prevail with persons of ability and sense, to shut up their bowels of compassion from them: Let us not so far remember that they are *foreigners*, a word that sounds harshly in English ears, as to forget that they are Christians and Protestants. It is below the honour of the Brittish Nation, not to relieve even an enemy in distress; and yet these have done nothing but what deserves our friendship; since we are friends I suppose, to the cause for which they suffer, and to the constancy which they express in adhering to it» (BRADY 1699, pp. 19-20). Sulle circostanze che determinarono nel 1699 l'avvio in Inghilterra di una nuova campagna di solidarietà verso i valdesi (a seguito di un decreto di espulsione dei valdesi di origine francese emanato da Vittorio Amedeo di Savoia) si veda NISHIKAWA 1998, pp. 49 e sgg.

tesi della legittimità, e della provvidenzialità, dell'esclusiva successione protestante sul trono[67]. Burnet, un testimone diretto dei tragici eventi continentali del 1686, fu certamente uno dei più operosi artefici di questo sofisticato armamentario ideologico, subito ricompensato da re Guglielmo con la dignità vescovile di Salisbury.

L'*Histoire de la persécution des Valées de Piémont* è stata attribuita, e non infrequentemente, anche a Jurieu[68]. E invero l'istanza di giustificazione della resistenza in armi valdese («justifier la conduite que les Vaudois ont tenue [...] est proprement du sujet de cette relation»)[69] consuona con le concezioni apocalittiche di Jurieu – che lo avevano contrapposto a Bayle – forse più che con la propaganda orangista postrivoluzionaria. Questa infatti, pur di acquietare la diffidenza dei Tories, parve accantonare gli argomenti contrattualistici – e dunque escludere che si fosse compiuto un atto di resistenza attiva dei sudditi contro il legittimo sovrano – per una più cauta insistenza sulla provvidenzialità della successione orangista e su un atto esplicito di abdicazione di re Giacomo[70]. Tuttavia, negli scritti dell'esilio, Burnet aveva ripetutamente sostenuto la legittimità della resistenza attiva contro un governo arbitrario, al punto che il cattolico Pierre Paulian non esitò a definirlo il «Jurieu d'Angleterre»[71].

Nel 1688, a ridosso dello sbarco in Inghilterra di Guglielmo e dunque del rientro di Burnet dall'esilio, emersero sul mercato librario inglese due versioni difformi dell'*Histoire* in traduzione inglese[72]. La prima, «never before publisht», intitolata *An Account of the Late Persecution of the Protestants in the Valleys of*

---

[67] Si veda ad esempio D'ASSIGNY 1699, dedicata a Henri de Massue de Ruvigny, Lord of Justice of Ireland, già comandante nel 1694 dei reggimenti ugonotti, a paga inglese, inviati a sostegno del Duca di Savoia contro la Francia.

[68] Si vedano KIST 1846, pp. 1-138, 495-496: p. 121 n. 43; KNETSCH 1967, p. 300; KNETSCH 1973, pp. 457-476 e KAPPLER 2002, pp. 396-397. È tuttavia curioso che in una lista di novità editoriali pubblicate da Acher, riportata in fondo al terzo volume delle *Lettres pastorales* di Jurieu (1686-88), l'*Histoire* non venga associata al suo nome, a differenza di altri suoi scritti quivi elencati. Occorre nondimeno notare che la lista comprende il *"Voyage de M. Burnet Evêque de Salysbery en Suisse, Italie, & en quelques endroits d'Allemagne & de France, és années 1685. & 1686"* e che l'*Histoire* non compare tra le opere attribuite a Burnet dal suo primo biografo, il figlio Thomas.

[69] *Histoire de la persécution*, p. 13.

[70] SLAUGHTER 1981, pp. 323-337; MILLER 1981, pp. 541-555; GOLDIE 1980, pp. 473-564; CLAYDON 2002, pp. 97-106.

[71] MARSHALL 2006, pp. 85-86.

[72] Si vedano GRANDJEAN 1989, pp. 55-79: 64 e l'introduzione di Eneas Balmas a MINUTOLI 1998, pp. 42-45. Giorgio Vola riteneva invece che la pubblicazione delle due versioni inglesi dell'*Histoire* avesse preceduto e non seguito la rivoluzione VOLA 1990, pp. 409-432: 423.

Piemont by the Duke of Savoy and the French King, in the Year 1686, apparve a Oxford, su commissione del libraio John Crosly, con l'imprimatur, datato 30 Novembre 1688 – dunque a poco meno di un mese dalla sbarco in Inghilterra di Guglielmo – di Gilbert Ironside (1632-1701), il vice-cancelliere dell'Università di Oxford che aveva apertamente contrastato l'ingerenza di Giacomo II nel conferimento di incarichi accademici. *The History of the Persecution in the Valleys of Piedmont*, il cui titolo ricalcava più fedelmente l'originale francese, fu invece pubblicata a Londra su impulso di Thomas Newborough, l'editore inglese della popolarissima *New History of China* del gesuita portoghese Gabriel de Magalhães (Magaillans)[73]. È in certa misura significativo – benché non sia certamente un argomento concludente – che sugli scaffali della biblioteca di Francis Lodwick (1619-1694), il facoltoso bibliofilo e linguista di estrazione ugonotto-vallone residente a Londra, la versione oxoniense dell'*Histoire* fosse accostata ai *Six Papers* di Burnet (un opuscolo pubblicato a Londra nel 1689 e corredato in appendice dalla sua *Apology for the Church of England with Relation to the Spirit of Persecution for which She is Accused*) e che nella biblioteca privata di Benjamin Franklin essa fosse rilegata insieme ad altri scritti di Burnet (inclusa l'*Apology*)[74].

Dunque tanto Burnet quanto Lockman, l'uno nell'imminenza della *Glorious Revolution* (cui, ai fini di una reciproca legittimazione, fu prontamente accostata la *Glorieuse Rentrée* degli esuli valdesi nelle loro valli), l'altro sull'onda emotiva delle ribellioni giacobite, ricorsero alla celebrazione dei riformati italiani prevalentemene a fini interni, ovvero nell'intento di instaurare e consolidare in Inghilterra un assetto politico-costituzionale imperniato sull'esclusione dei membri di un gruppo confessionale, i cattolici (e con loro gli antitrinitari e gli atei), dalla successione al trono o dall'eleggibilità ai pubblici uffici[75]. La reiterata denuncia

[73] Sulla plausibilità che siano entrambe traduzioni di un originale francese si veda anche SELL 1990, pp. 215-236: 216 n. 6. Rimaneggiamenti e sunti circolarono a lungo in agguerrite e popolari raccolte di testi ostili alla Chiesa di Roma. Si vedano le compilazioni adunate dal libraio non-conformista Nathaniel Crouch (*c.*1640-1725?), e più volte ripubblicate, *The Scarlet Whore, Or The Wicked Abominations, Horrid Cruelties and Persecutions of the Pope and Church of Rome Displayed* (London 1690) e *Martyrs in Flames: or, Popery (in its true colours) Displayed* (London 1693). Si veda anche il fascicolo del «Religious Remembrancer» pubblicato il 25 Marzo 1815.

[74] HENDERSON, POOLE 2009, pp. 1-162: 41; *The Library of Benjamin Franklin* 2006, p. 68.

[75] Già nel corso dell'*Exclusion Crisis*, che era seguita al tentativo di disporre per legge l'esclusione del Duca di York (il futuro Giacomo II) dalla linea di successione, in ragione della sua aperta adesione alla confessione cattolica, polemisti Whig e anticlericali come Albertus Warren si erano premurati di raccomandare una «circumscrib'd toleration»: «And as things are,

nell'*Histoire* che Vittorio Amedeo II avesse abrogato editti che non erano «simples tolerances, mais des concessions perpetuelles» mirava infatti a radicare la persuasione che da un sovrano cattolico non potesse attendersi la fedeltà ai patti. Dunque poco importava che nel 1687 Giacomo II avesse emanato, con la sua sola autorità, una *Declaration of Indulgence* che introduceva quella che John Miller ha descritto come «the most complete toleration England had ever known»[76], dopo oltre un ventennio in cui le misure repressive adottate contro il dissenso religioso in Inghilterra erano state di gran lunga più gravose delle restrizioni a cui erano assoggettati gli ugonotti in Francia (e difatti in quegli anni si guardava alla Francia come a un modello di limitata tolleranza da imitare). *The History of the Persecution in the Valleys of Piedmont* fu dunque in ampia parte una giustificazione della resistenza contro il governo arbitrario di Giacomo II e della legittima successione di Guglielmo d'Orange. Il rientro nel 1689 di alcune centinaia di valdesi nelle loro valli piemontesi, reso possibile dalle mutate alleanze del Duca e dal sostegno inglese, accrebbe la convinzione di molti protestanti, in Inghilterra, Olanda e Irlanda, che Dio sostenesse la loro causa in Europa avvalendosi dell'azione provvidenziale di Guglielmo. Non diversamente, nel 1692, la traduzione inglese dell'interpretazione apocalittica di Boyer degli eventi valdesi (*The History of the Vaudois*), significativamente dedicata a Guglielmo, servì come legittimazione del riassetto rivoluzionario in Irlanda che rafforzò il dominio dell'elite protestante sulla maggioranza, cattolica, della popolazione[77].

Il cosiddetto *Toleration Act* del 1689 certamente pose fine alle vessazioni, all'incarceramento e alla rovina finanziaria dei dissidenti protestanti trinitariani, ma notoriamente escluse dai suoi benefici gli antitrinitari e i cattolici. Nonostante tutti i precoci ed influentissimi dibattiti inglesi sulla tolleranza, tanto ammirati da Voltaire, occorse attendere fino al 1778 perché i termini del *Toleration Act* venissero estesi ai cattolici inglesi e fino al diciannovesimo secolo per la loro emancipazione[78]. Come ha evidenziato John Marshall, studioso insigne di Locke e dei

(in my poor opinion) at this juncture, it comports best with the interest of England, and consequently with the king's interest, (whose greatness and safety is involv'd in the riches and strength of his subjects) that all dissenting parties, about the external worship of God (for opinions may be, and will be internally free) should be kept, as near as can be, in a balance (the Romanists excepted, so far as they are inconsistent with the government, because, 'tis said, they would bring in a foreign head)» (WARREN 1680, pp. 89-90, 142).

[76] MILLER 1989, pp. 8-27: 19.

[77] MARSHALL 2006, p. 89.

[78] All'una e all'altra innovazione legislativa seguirono disordini di piazza. La protesta contro il varo parlamentare del *Catholic Relief Act* nel 1778 degenerò rapidamente nei più violenti e duraturi scontri urbani della storia britannica (con oltre mille vittime). Ne fu un testimo-

dibattiti coevi sulla tolleranza, all'indignazione per la violenza cattolica esercitata contro i valdesi non corrispose un'analoga censura della violenza e della discriminazione usate contro i cattolici in Inghilterra e soprattutto in Irlanda. Al contrario essa apportò un'ulteriore giustificazione per la persecuzione anticattolica. Gli ammonimenti di William Penn, il leader quacchero inviso a Burnet, perché quanti biasimavano la ferocia del re di Francia esercitata contro «his peaceable subjects» non trascurassero di guardare anche quanto avveniva a casa propria («look at home upon greater cruelties») restarano largamente inascoltati.[79]

È altresì significativo che Burnet fosse stato un solerte sostenitore dei *Test Acts* del 1673 e del 1678 che avevano interdetto ai cattolici l'accesso ai pubblici uffici e ai seggi parlamentari. E fu lui a tradurre la lettera di intenti (*Letter to Stewart*) redatta dal diplomatico olandese Gaspar Fagel che enunciava l'impegno di Guglielmo d'Orange a preservare una piena libertà di coscienza per tutti i sudditi inglesi, protestanti e cattolici, ribadendo tuttavia allo stesso tempo la determinazione a escludere i cattolici da ogni ufficio pubblico:

> Those Laws remain still in their full vigour by which the Roman Catholics are shut out of both Houses of Parliament, and out of all public employments; ecclesiastical, civil and military: as likewise all those others, which confirm the Protestant Religion and which secure it against all the attempts of the Roman Catholics[80].

Inoltre, verso la fine degli anni Novanta, l'intolleranza religiosa di Burnet si accrebbe ancora quando risolse di associare i sociniani inglesi al libertinismo intellettuale e sessuale e di propugnarne la repressione[81].

Significative contraddizioni affiorano anche nel martirologio del Lockman. La *History of the Cruel Sufferings of the Protestants* si concludeva infatti con un ammirato resoconto (prevalentemente desunto da La Croze) dell'attività missionaria in India di Bartholomäus Ziegenbalg, distintosi per la frugalità del suo stile di vita, lo straordinario impegno profuso nell'apprendimento della lingua e della cultura Tamil e la sua traduzione nell'idioma locale del Nuovo Testamento. Ma

ne straordinario Ignatius Sancho, nato schiavo, che in una delle sue lettere, con certa ironia, prese nota della «worse than Negro barbarity of the populace». E aggiunse, egli stesso un ex-cattolico convertito all'anglicanesimo e tentato dal metodismo: «I am forced to own, that I am for universal toleration. Let us convert by our example, and conquer by our meekness and brotherly love!». Si veda King et al. 1997.

79 Marshall 2006, p. 95.

80 Fagel 1688.

81 Marshall 2006, pp. 717-718.

Lockman riferiva anche, e con evidente approvazione, di un nativo di Malabar convertito al cristianesimo, che introdotto da Ziegenbalg al re di Danimarca, lo aveva ringraziato, in tedesco, «for his gracious protection of the mission»[82], in maniera non dissimile dai tanti indigeni condotti in Europa dalle colonie come trofei o esperimenti, storie anch'esse di violenza, avvilimento, mortificazione. Come si è notato, la stessa dedica al clero anglicano, di un'opera pubblicata all'indomani di una conquista coloniale, lasciava trasparire l'atteggiamento equivoco di chi spaccia per principi universali, sentimenti e valori espressi dalla cultura egemone e conquistatrice.

Nel *Commentaire philosophique* Bayle aveva ammonito che elevare steccati, per quanto limitati, significasse rimanere ancorati a un'ideologia che non escludeva di erigerne di nuovi: «on ne peut avoir de bonnes raisons pour tolerer une secte, si elles ne sont pas bonnes pour en tolerer une autre»[83]. Non meno significativamente il capitolo sui valdesi delle *Cérémonies* di Bernard si era concluso con una considerazione sulla sterilità di ogni presa di posizione che ridicolizzasse o demonizzasse l'alterità religiosa (foss'anche quella cattolica):

> Toutes ces sectes [les Runcaires, les Ortlibenses, les Sciscidenses, etc.] n'avoient rien de commun avec les Vaudois qu'une haine implacable pur l'Eglise Romaine: semblables en cela aux Calvinistes & aux Lutheriens des nos jours. C'est cette malheureuse haine qui nous représente comme des monstres les partis differens du notre, & qui ne nous permet de reconnoitre pour *fidelles* que *le troupeau de notre bergerie*. Elle est aussi la source de cette aveugle crédulité, qui fait indiscretement admettre tout le ridicule qu'on se donne mutuellement. C'est par là que le Catholique Romain s'amuse agreablement aux portraits chargés qu'on lui fait d'un *Heretique Calviniste*, & que celui-ci écoute avec la même plaisir toutes les avantures burlesques des Moines & des Religieuses[84].

La risonanza europea degli eccidi dei valdesi continuava ad alimentare, tra contraddizioni e passi falsi, l'accidentata riflessione sulla tolleranza religiosa.

GIOVANNI TARANTINO
The University of Melbourne
giovanni.tarantino@unimelb.edu.au

[82] LOCKMAN 1763, p. 342.
[83] BAYLE 1992, pp. 271-272.
[84] PICART, 1723-1737, 1733-1743, III (1733), p. 324.

Bibliografia

ALLIX PIERRE 1690, *Some Remarks upon the Ecclesiastical History of the Ancient Church of Piedmont,* London, Printed for Richard Chiswell

APP U. 2010, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press

BALMAS E., DAL CORSO M. 1977, *I manoscritti valdesi di Ginevra*, Torino, Claudiana

BARNETT S. J. 1999, *Where Was Your Church Before Luther? Claims for the Antiquity of Protestantism Examined*, in «Church History», 68/1, pp. 14-41

BARTLETT I. 1979, *Boyce and Early English Oratorio-1*, in «The Musical Times», 120, 1634, pp. 293-297.

BAYLE PIERRE 1992, *De la tolerance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ'Contrains-les-d'entrer'*, ed. J.-M. Gros, Paris, 1992

BENEDETTI M. 2007, *Il "santo Bottino". Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2ª ed. corretta

Bibliothèque raisonnée 1745 = *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe*, t. 35, Amsterdam, Wetstein

BOYER PIERRE 1692, *The History of the Vaudois ... newly translated out of French by a Person of Quality*, London, Printed for Edward Mory,

BRADY NICHOLAS 1699, *A Sermon Preach'd at the Parish-Church of Richmond in Surry: April the 5th, 1699. Being the Day appointed for a Publick Humiliation and Collection for the Vaudois*, London, printed for Joseph Wild,

BURNET 1686, *Some Letters, Containing An Account of What Seemed Most Remarkable in Switzerland, Italy, &c. Written by Gilbert Burnet, D.D. to T.H.R.B.*, Rotterdam, Abraham Acher

BURNET 1688, *Three Letters Concerning the Present State of Italy Written in the Year 1687 ... Being a Supplement to Dr. Burnet's Letters*, [s.l., s.n.]

CALAFAT G. 2010, *The Gallican and Jansenist Roots of Jean Frederic Bernard and Bernard Picart's Vision of the Inquisition*, in *Bernard Picart and the First Global Vision of Religion*, eds. L. Hunt, M. C. Jacob e W. Mijnhardt, Los Angeles, Getty Research Institute, pp. 291-312.

CLAYDON T. 2002, *William III*, London, Longman

D'ASSIGNY SAMUEL 1699, *A Short Relation of the Brave Exploits of the Vaudois* [...] *Written for Our Encouragement Against Popery*, Dublin, John Brent

DARCY E. 2013, *The Irish Rebellion of 1641 and the Wars of the Three Kingdoms,* Woodbridge, Suffolk, The Boydell Press

El Antipapismo 2008 = *El Antipapismo de un Aragonés Anglicano en la Inglaterra del Siglo XVIII: 'Claves de la Corrupción Moral de la Iglesia Católica' (1724) por Antonio Gavín*, ed. G. Lamarca Langa, traduzione di R. Garcés Conrat, Saragossa, Institución Fernardo el católico

FRATINI M. 2001, *La* Carta delle tre valli di Piemonte *di Valerio Grosso e la sua diffusione europea fra Sei e Ottocento*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 189, pp. 47-73

FRATINI M. 2007, *Una frontiera confessionale. La territorializzazione dei valdesi del Piemonte nella cartografia del Seicento*, in *Confini e frontiere nell'età moderna*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, pp. 127-143

FRATINI M. 2011, *I valdesi del Sud Italia tra Riforma e Inquisizione*, in S. Peyronel Rambaldi e M. Fratini, *1561. I valdesi tra resistenza e sterminio in Piemonte e Calabria*, Torino, Claudiana, pp. 37-62

FURNER M. 1994, *The 'Nicodemites' in Arth, Canton Schwyz, 1530-1698*, Master Thesis, University of Warwick

GOLDIE M. 1980, *The Revolution of 1689 and the Structure of Political Argument. An Easy and Annotated Bibliography of Pamphlets on the Allegiance Controversy*, in «Bulletin of Research in the Humanities», 83, pp. 473-564

GRANDJEAN M. 1989, *Les Vaudois en Suisse: des réfugiés récalcitrants*, in *«La Glorieuse Rentrée». 1689-1989. Toute l'histoire des Vaudois du Piémont*, catalogue d'exposition rédigé sous la direction de J.-D. Candaux, Nyon, Musée du Léman, pp. 55-79

GUNDERSEN J. R. 1974, *Anthony Gavin's* A Master-Key to Popery*: A Virginia Parson's Best Seller*, in «The Virginia Magazine of History and Biography», 82/1, pp. 39-46

GUNTHER K. 2014, *Reformation Unbound: Protestant Visions of Reform in England, 1525-1590*, Cambridge, Cambridge Studies in Early Modern British History

HENDERSON F., POOLE W. 2009, *The Library Lists of Francis Lodwick FRS (1619-1694): An Introduction to Sloane MSS. 855 and 859, and a Searchable Transcript*, in «Electronic British Library Journal», pp. 1-162

Heresy and Authority 1980: *Heresy and Authority in Medieval Europe*, ed. E. Peters, Philadelphia, University of Pennsylvania Press

Histoire de la persécution 1688 = *Histoire de la persécution des Valées de Piémont, contenant ce qui s'est passé dans la dissipation des Eglises et*

des habitans de ces Valées, arrivée en l'an 1686, Rotterdam, Abraham Acher

HOTTINGER JOHANN JAKOB 1698-1729, *Helvetische Kirchen-Geschichten*, Zürich, 1698-1729, 4 voll.

JACOB M. C. 1991, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe,* New York, Oxford University Press

JALLA F. 1993, *Iconografia di Enrico Arnaud (1643-1721)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 173, pp. 55-78

KAPLAN B. J. 2007, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe,* Cambridge Ma., Harvard University Press

KAPPLER É. 2002, *Bibliographie critique de l'œuvre imprimée de Pierre Jurieu (1637-1713)*, Paris, Champion

KING R. ET AL. 1997, *Ignatius Sancho: An African Man of Letters*, National Portrait Gallery of the U.K.

KIST N. CH. 1846, *Het terugkeeren der Waldensen in hunnevalleijen in de jaren 1689 en 1690*, in «Archief voor Kerkelijke Geschiedenis», 17, pp. 1-138, 495-496

KNETSCH F. R. J. 1967, *Pierre Jurieu. Theoloog en politikus der Refuge*, Kampen

KNETSCH F. R. J. 1973, *Un contributo alla bibliografia di Pierre Jurieu*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 9, pp. 457-476

LANGE (DE) A. 2013, *L'eco delle stragi calabresi nella pubblicistica di area anglosassone (1563-1658)*, in *Valdismo Mediterraneo. Tra centro e periferia: sulla storia moderna dei Valdesi di Calabria*, a cura di R. Ciaccio e A. Tortora, Nocera Inferiore, ViVa Liber, pp. 279-305

LEE J. P. 2001, *The Unexamined Premise: Voltaire, John Lockman and the Myth of the* English Letters, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 10, pp. 240-270

[LOCKMAN JOHN] 1746, *A Prefatory Discourse*, in *The Sufferings of John Coustos for Freemasonry and for His Refusing to Turn Roman Catholic in the Inquisition at Lisbon,* London, Printed by W. Strahan for the Author

LOCKMAN JOHN 1763, *A History of the Cruel Sufferings of the Protestants, and Others, by Popish Persecutions, in Various Countries,* Dublin, J. Potts [London, 1760]

LOCKMAN JOHN 1765, *The Entertaining Instructor in French and English*, London

LOWNDES WILLIAM THOMAS 1834, *The Bibliographer's Manual of English Literature*, London, Pickering

MARCOCCI G., PAIVA J. P. 2013, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboã, A Esfera dos Livros.

MARINO J. A. 2013, *Constructing the Past of Early Modern Naples: Sources and Historiography*, in *A Companion to Early Modern Naples*, ed. T. Astarita, Leiden & Boston, Brill, pp. 9-34

MARSHALL J. W. 2006, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Tolerance in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe,* Cambridge, Cambridge University Press

MASI G. 1999, *Dal Collenuccio a Tommaso Costo: vicende della storiografia napoletana fra Cinque e Seicento*, Napoli, Editoriale Scientifica

MAYHEW JONATHAN 1759, *Two Thanksgiving Discourses, October 25th, 1759 ... For the Success of His Majesty's Arms, More Particularly in the Reduction of Quebec*, Boston

MCLEOD W. E. 1979, *Introduction*, in *Sufferings of John Coustos* (London, 1746), facs. ed. Bloomington, Masonic Book Club, pp. 1-74

MCLEOD W. E. 1982, *More Light on John Coustos*, in «Ars Quatuor Coronatorum», 95, pp. 117-119

MILLER J. 1989, *James II and Toleration*, in *By Force or By Default? The Revolution of 1688-1689*, ed. E. Cruickshanks, Edinburgh, John Donald Publishers Ltd.

MILLER J., *The Glorious Revolution: 'Contract' and 'Abdication' Reconsidered*, in «Historical Journal», 24, pp. 541-555

MINUTOLI VINCENT 1998, *Storia del ritorno dei Valdesi nella loro patria dopo un esilio di tre anni e mezzo (1698)*, a cura di E. Balmas e A. de Lange, Torino, Claudiana

NISHIKAWA S. 1998, *English Attitudes Toward Continental Protestants with Particular Reference to Church Briefs c.1680-1740,* PhD Diss., University of London

NOSAN G. 2002, *Pavilions, Power, and Patriotism: Garden Architecture at Vauxhall*, in *Bourgeois and Aristocratic Cultural Encounters in Garden Art, 1550-1850*, ed. M. Conan, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 101-121

Original Pieces 1762 = *Original Pieces Relative to the Trial and Execution of Mr. John Calas ... With a Preface, and Remarks on the Whole, by M. de Voltaire*, Dublin, Printed for John Mitchell

PICART BERNARD 1723-1737, 1733-1743, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picart; avec une explication historique, & quelques dissertations curieuses*, 7 voll. & 4 suppl., Amsterdam, Bernard, 1723-1737, 1733-1743

PICART BERNARD 1731, *The Religious Ceremonies and Customs of the Several Nations of the Known World,* London, Printed for Nicholas Prevost, 1731, 3 voll.

Remembering 2012 = *Remembering 1759: The Conquest of Canada in Historical Memory*, eds. Ph. Buckner, J. G. Reid, Toronto, University of Toronto Press

Revisiting 2012 = *Revisiting 1759: The Conquest of Canada in Historical Perspective*, eds. Ph. Buckner, J. G. Reid, Toronto, University of Toronto Press

ROGERS N. 2012, *Mayhem: Post-War Crime and Violence in Britain, 1748-53,* New Haven, Conn., Yale University Press

SELL A. P. F. 1990, *Through Suffering to Liberty: 1689 in the English and Vaudois Experience*, in *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del XXIX Convegno storico internazionale: «Il Glorioso Rimpatrio (1686-1989). Contesto – significato – immagine». Torre Pellice (To), 3-7 settembre 1989*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, pp. 215-236

SLAUGHTER Th. P. 1981, *'Abdicate' and 'Contract' in the Glorious Revolution*, in «Historical Journal», 24, pp. 323-337

TARANTINO G. 2014, *Mapping Religion (and Emotions) in the Protestant Valleys of Piedmont*, in «ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions», 9

TARANTINO G. 2015a, *A 'Protestant' Approach to Colonization as Envisaged in John Lockman's Martyrology (1760)*, in *Violence and Emotions in Early Modern Europe*, eds. S. Broomhall e S. Finn, London, Routledge, c.d.s.

TARANTINO G. 2015b, *The Mysteries of Popery Unveiled: Affective Language in John Coustos' and Anthony Gavín's Accounts of the Inquisition*, in *Spaces for Feeling: Emotions and Sociabilities in Britain, 1650-1850*, ed. S. Broomhall, London, Routledge, c.d.s.

The Book That Changed Europe 2010 = *The Book That Changed Europe: Picart & Bernard's 'Religious Ceremonies of the* World', eds. L. Hunt, M. C. Jacob and W. Mijnhardt, Cambridge, Belknap

The Library of Benjamin Franklin 2006 = *The Library of Benjamin Franklin*, eds. E. Wolf, K. J. Hayes, The American Philosophical Society and Library Company of Philadelphia

VALENTE M. 2009, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo, secc. XVI-XVIII*, Torino, Claudiana

VATCHER S. 1968, *John Coustos and the Portuguese Inquisition*, in «Ars Quatuor Coronatorum», 81, 1968, pp. 9-87

VENTURI F. 1973, *L'Italia fuori dell'Italia*, in *Storia d'Italia. III: Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 985-1481

VOLA G. 1990, *I valdesi nella stampa inglese attorno al 1689*, in *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del XXIX Convegno storico internazionale: «Il Glorioso Rimpatrio (1686-1989). Contesto – significato – immagine». Torre Pellice (To), 3-7 settembre 1989*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, pp. 409-432

WARD M. C. 2012, *Crossing the line? The British Army and the Application of European 'Rules of War' in the Quebec Campaign*, in *Revisiting 1759: The Conquest of Canada in Historical Perspective*, eds. Ph. Buckner, J. G. Reid, Toronto, University of Toronto Press, pp. 44-68

WARREN ALBERTUS 1680, *An Apology for the Discourse of Humane Reason, Written by Ma. Clifford, Esq.*, London, Printed for Walter Davis

WOOLF S. J. 1961, *English Public Opinion and the Duchy of Savoy*, in «English Miscellany», 12, pp. 211-258.

Dal Galles alle Valli: Thomas Sims (1785-1864) e la riscoperta britannica dei valdesi*

Abstract. In 1814, the Welshman Thomas Sims visited the Waldensian valleys. On his return to England he published a *Brief Memoir Respecting the Waldenses* (1815), which marked the beginning of a renewed interest in the Waldenses in Britain. In the years that followed, Sims returned twice to the valleys and published extensively on the Waldenses, including a collection of Rodolphe Peyran's works. A friend of Pierre Bert, it was thanks to Sims' advocacy that a Waldensian Bible Society was established in these valleys and the New Testament was published in a French-*patois* bilingual edition and also in the Piedmontese dialect. In 1841, Sims acquired the copyright of an Italian edition of the *Book of Common Prayer*, which was reprinted in 1850 for circulation in the valleys. He was convinced that the Waldensian Church could become the base from which to launch a missionary offensive against Italy. However, in preparation for this task Sims felt that the Waldenses first had to adopt the Church of England as a model, both in terms of organizational structure and liturgy. Sims is mentioned in all the histories of the modern Waldenses, but until now there has been no detailed biography of this British Evangelical. In this article, the author not only provides a precise account of Sims' dealings with the Waldenses but also of his multifaceted activities, ranging from the education of the lower classes to missionary activity in Africa and reform of the Church of England.

Keywords: Thomas Sims, Pierre Bert, Rodolphe Peyran, Church of England, *Book of Common Prayer*, Waldensian Bible Society.

---

* Ringrazio Gabriella Ballesio, Paolo Cozzo, Elena Franchini, Marco Fratini, Stefano Gagliano, Ariel Hessayon, Daniele Jallais, Domenico Maselli, Onesimus Ngundu, Luca Pilone, Sara Rivoira, Timothy Stunt, per l'aiuto a vario titolo offertomi. Simone Maghenzani e Marco Manfredi hanno letto una prima versione di questo saggio e le loro osservazioni sono state per me preziosissime.

Rapporti tra Inghilterra e valdesi.

Nel 1655 Oliver Cromwell intervenne in favore dei valdesi in occasione delle stragi perpetrate contro di loro dal duca di Savoia[1]. Venne promossa una colletta in loro sostegno grazie a cui vennero raccolte più di 38 mila sterline e lo stesso Protettore contribuì con la ragguardevole somma di 2 mila sterline. Di questa cifra però solo 22 mila raggiunsero le valli mentre il resto, dopo la morte di Cromwell e la Restaurazione degli Stuart, venne incamerato da Carlo II. Dopo la Gloriosa Rivoluzione, Maria Stuart instituì una sorta di pensione annuale di 420 sterline che doveva essere versata ai valdesi. Cessato alla morte di Maria, questo "sussidio regale" (*Royal Bounty*) venne rinnovato dalla regina Anna e portato a 500 sterline l'anno. Il denaro inglese venne inviato sino al 1797 quando le valli passarono sotto il dominio della Francia rivoluzionaria[2]. Un'altra colletta a favore dei valdesi era stata promossa da Giorgio III nel 1768. Questa volta vennero raccolte 10 mila sterline. L'incarico di amministrare questo fondo venne dato alla *Society for the Propagation of Gospel in Foreign Parts*, fondata nel 1701 dal reverendo Thomas Bray, che annualmente inviava alle valli il cosiddetto "sussidio nazionale" (*National Subsidy*) che, seppur irregolarmente, continuò a venir pagato anche dopo la conquista francese[3]. Immediatamente dopo la caduta di Napoleone i valdesi tentarono di ottenere il ripristino del "sussidio regale" facendo anche intercedere in loro favore i ministri della Chiesa francese di Londra, ma senza successo[4].

Anche per questo, in assenza del finanziamento statale, il pastore della chiesa francese di Threadneedle Street a Londra Louis Amedée Anspach, rispondendo a una richiesta d'aiuto del «doyen des Pasteurs des Eglises Vaudoises en Piemont», alla fine dell'estate del 1814 promosse una colletta in loro favore[5].

---

[1] VOLA 1987, pp. 47-52; VOLA 1981, pp. 11-37; VOLA 1984, pp. 3-20; VOLA 1985, pp. 3-28; *La vera relazione* 1987. Cfr. NISHIKAWA 1998.

[2] ASTV, Serie V, 32 bis, lettera di J. Meille a J. R. Peyran, 29 lug. 1814; VOLA 1984; VOLA 1985. Nonostante il "sussidio regale" fosse stato interrotto il 5 aprile 1797, fino al 1804 lo Scacchiere continuò ad elargire la somma che però non raggiunse le valli perché illegalmente incamerata da un agente inglese, cfr. GENRE 2003-2004, pp. 52-53.

[3] GENRE 2003-2004, pp. 36, 52-53. Cfr. *Brief for the Vaudois* 1768, BEWES 1896. Cfr. anche ASTo, *Materie Ecclesiastiche*, Cat. XXXVIII, mazzo 4, «Origine, documenti e natura della protezione accordata ai Valdesi dalla Gran Bretagna», cit. in GIAMPICCOLI 2012, pp. 116-119.

[4] Lambeth Palace Library, *Fulham papers, Howley*, vol. 4, cc. 605-702, cit. in VIGNE 1990, p. 441.

[5] Per le lettere di Anspach al vescovo di Londra, cfr. Lambeth Palace Library, *Fulham Papers, Howley*, vol. 4, c. 651r-v, 1° set. 1814; ivi, cc. 657r-671r, 9 feb. 1815. Sull'impegno di Anspach nei confronti dei valdesi cfr. VIGNE 1990, p. 441. Nella corrispondenza del vescovo di

In quegli anni i valdesi non avevano bisogno, dai loro amici stranieri, solo di un sostegno economico ma anche di un appoggio politico dato che nel 1814 Vittorio Emanuele I aveva ripristinato tutta la legislazione antivaldese di antico regime[6]. Se, nell'immediato, l'Inghilterra non ripristinò il "sussidio regale", si spese però in ambito diplomatico in favore dei valdesi vigilando che le persecuzioni non si inasprissero. In questa direzione, ad esempio, si mosse il duca di Wellington al congresso di Vienna[7]. All'Inghilterra, in quest'azione diplomatica, si affiancò anche la Prussia, che dal 1815 aveva accreditato presso la corte sabauda Friedrich-Ludwig von Waldburg-Truchsess che fin da subito prese a cuore la protezione della minoranza protestante italiana[8].

Dopo la fase di grande attenzione inglese nei confronti dei valdesi del '600, nel corso del '700 e nel primo '800, non furono molte le pubblicazioni a loro dedicate in Gran Bretagna[9]. Nel 1743 il sacerdote cattolico Timothy O' Brien pubblicò *A Brief, Historical, and Authentic Account of the Beginning and Doctrine of the Sects called the Vaudois and Albigeois,* in realtà un attacco al protestantesimo, a cui fece seguito un dibattito controversistico, inaugurato dal vescovo anglicano di Cork, Robert Clayton[10]. Nel 1753 un anonimo viaggiatore pubblicò il brevissimo *A Brief Account of the Vaudois, His Sardinian Majesty's Protestant Subjects in the Valleys of Piedmont in a Letter from a Gentleman on his Travels in Italy*[11]. Nel 1797 l'evangelico Joseph Milner parlò ampiamente della storia dei valdesi prima della loro adesione alla Riforma nel terzo volume della sua *History of the Church of Christ* che trattava della storia ecclesiastica dal VI al XII seco-

---

Londra, oltre alle due lettere di Anspach sopra citate, è presente un ampio dossier sui valdesi: Lambeth Palace Library, *Fulham Papers, Howley*, vol. 4, cc. 605-702, in cui è inclusa anche un'edizione a stampa della seconda edizione del *Brief Memoir* (ivi, cc. 605r-649v). Per un *excursus* sulla «protezione accordata ai valdesi dalla Gran Bretagna», cfr. GIAMPICCOLI 2012, pp. 15-22.

[6] Per l'azione di Paolo Appia e Ferdinando Peyran nei confronti di William Bentnick e del duca di Wellington cfr. VIGNE 1990 p. 440. In generale sulla situazione delle valli valdesi negli anni a cavallo del 1814, cfr. MASELLI 2012, pp. 47-65.

[7] WELLINGTON 1867, vol. 5, pp. 599-600.

[8] VIGNE 1990, p. 443. Waldburg-Truchsess fu a Torino dal 1815 al 1827 e poi di nuovo dal 1832 al 1844. Su di lui cfr. JAHIER 1933, pp. 55-69; ROSSELLI 1954, pp. 56-60, 66-68, 89, 145, 179, 410-423, 541, 734-735, 772-773, 782, 786-789, 809-811, cfr. anche ivi, pp. 732, 774.

[9] MEADOWS 1990.

[10] Per un elenco dei testi pubblicati durante questa controversia si veda ENGLAND 1822.

[11] Una nota sulla copia conservata presso la Bodleian Library, riporta sul frontespizio, come autore un certo «Mr. Goldwin».

lo[12]. Nel 1812 il ministro battista scozzese William Jones pubblicò a Londra la *History of Waldenses*[13].

Con la Restaurazione, di pari passo con l'azione diplomatica britannica in loro favore, esplose una vera mania filovadese in Inghilterra. Non si contano gli ecclesiastici britannici che a partire da allora e per tutto il secolo si recarono nelle valli valdesi e al ritorno in patria pubblicarono poi un resoconto delle loro esperienze[14]. Il primo di questa lunga schiera di visitatori e amici dei valdesi fu Thomas Sims che, dopo aver visitato le valli una prima volta nel 1814, giocò una parte determinante in questa ripresa di attenzione verso di loro. Nonostante questo ruolo decisivo, alla sua figura, che pure è spesso citata nelle opere storiche che affrontano la storia valdese di primo ottocento, nessuno aveva mai dedicato uno studio specifico, ad eccezione di Teofilo G. Pons, che nel 1958 pubblicò un brevissimo articolo sull'*Eco delle valli valdesi* e di Iorwerth W. Prothero, uno storico locale gallese, che consegnò gli esiti delle sue ricerche, fatte ormai una trentina di anni fa, a due dattiloscritti poi depositati presso gli archivi di stato di Winchester e di Swansea[15]. Le pagine che seguono ricostruiscono il profilo intellettuale di Sims e la sua vicenda biografica, nel tentativo, anche, di capire quale sia stato il suo contributo ai grandi cambiamenti della Chiesa valdese di primo Ottocento.

Gli studi di Sims e l'incontro con Mary Chapman Henshaw.

Thomas Sims, nacque a Llansamlet in Galles, non lontano da Swansea, il 23 maggio 1785 da John e Jemina Sims. Rimasto orfano di padre a sedici anni[16], aveva studiato probabilmente presso la *Colston's school* – un'istituzione scola-

[12] I primi due volume della storia di Joseph Milner erano apparsi nel 1794 e nel 1795. Dopo la sua morte nel 1797, il quarto e il quinto volume vennero pubblicati da suo fratello Isaac nel 1803 e nel 1809. Su Joseph Milner cfr. HINDMARSH 2004. Su suo fratello Isaac cfr. KNOX 2004.

[13] Il volume ebbe una seconda edizione nel 1816; VIGNE 1990, p. 444.

[14] PINNINGTON 1969, pp. 63-74; VIGNE 1990, pp. 439-463; *Viaggiatori britannici* 1994; SMITH 2012.

[15] PONS 1958. Le due memorie dattiloscritte di Iorwerth W. Prothero del 1989 e del 1995 sono depositate rispettivamente presso il Winchester Record Office, Winchester, Genealogy/52 e presso i West Glamorgan Archives, Swansea, D/D Z 259/1.

[16] Il padre morì, a quarantaquattro anni, nel gennaio del 1801 (St. Michael's Parish Records, Bristol, 8-1-1801). Suoi figli, oltre a Thomas, furono William (nato nel 1786), Elizabeth (nata nel 1789), Ann (nata nel 1791), Jemina (nata nel 1792) e Mary Ann (nata nel 1796). Ann e Mary Ann morirono bambine; cfr. PROTHERO 1995.

stica fondata a Britsol nel 1710 dove i bambini entravano tra i sette e gli undici anni e rimanevano per sette anni – allora sotto l'influenza dell'evangelico T. T. Biddulph, rettore della parrocchia di St. James a Bristol. Il nonno paterno di Sims, che, come lui, si chiamava Thomas, era un mercante di Bristol che aveva investito con profitto nell'industria del rame. Quando morì nel 1804 lasciò a sua nuora un discreto vitalizio con cui avrebbe potuto mantenere i suoi quattro figli, che a loro volta avrebbero poi ricevuto la notevole cifra di 1500 sterline ciascuno: alla maggiore età i maschi e al momento del matrimonio le femmine[17]. Poco prima dei ventun anni Thomas Sims, nel 1806, venne ammesso come studente (*Pensioner*) al Queens' College di Cambridge di cui era allora presidente Isaac Milner, uno degli intellettuali evangelici più importanti del paese (e fratello di Thomas Milner, che abbiamo citato in relazione alle pagine che dedicò ai valdesi nella sua storia del Cristianesimo). Nel 1810 Sims ottenette il baccalaureato, a cui seguì, nel 1813 il grado accademico di *Magister Artium*[18]. Nel settembre di quello stesso 1813 venne ordinato prete a Salisbury. Per un certo periodo di tempo ebbe un qualche legame con la parrocchia di St. Andrew di Clifton a Bristol, di cui era ministro John Hensman[19]. Come quest'ultimo, anche Sims era un evangelico convinto e, non a caso, nella primavera del 1814 lo troviamo, insieme al già ricordato Biddulph, tra gli animatori di Bristol della *Church Missionary Society*[20]. Questa società missionaria legata alla Chiesa d'Inghilterra era stata fondata il 12 aprile 1799 ad una riunione della *Eclectic Society*, emanazione della

[17] Per il testamento di Thomas Sims *Senior* cfr. The National Archives, Londra, PROB 11/1421, *Will of Thomas Sims, Merchant of Bristol, Gloucestershire*, 16 February 1805. È possibile che il nonno fosse diventato ricco grazie al commercio di schiavi: il nome di un Thomas Smith di Bristol ritorna spesso nella documentazione riguardante il commercio schiavistico negli anni '60 del '700, cfr. RICHARDSON 1991, pp. 154, 165, 186, 191-193, 199, 201, 204, 206-207, 213, 218, 222, 224, 229, 233.

[18] VENN 1940-1954, vol. V, p. 520.

[19] Per l'ordinazione di Thomas Sims del 1813 a Salisbury cfr. Wiltshire and Swindon Record Office, Trowbridge, D/1/2/30 (Episcopal Register), cit. in CCEd Record ID: 53836 (in cui però la data risulterebbe essere il 13 giugno 1813). Il nome di Sims si trova in un elenco di «Letters Dimissory of 13 September 1813 to the following persons to be ordained by the Bishop of Sarum» in Bristol Record Office, Bristol, EP/A/1/3 (Act book 1810-36). Nella parrocchia di St Andrew Clifton non vi era alcun curato, eccezion fatta per il «perpetual curate» John Hensman. Nei registri parrocchiali di St Andrews figurano tra il 1813 e il 1827 alcuni battesimi e alcuni matrimoni celebrati da Sims, il cui nome è menzionato tra i ministri che officiarono in tempi diversi a St Andrews. È possibile ipotizzare che abbia celebrato pochi servizi religiosi, probabilmente quando John Hensman era fuori città. Ringrazio Anne Bradley (Bristol Record Office) per avermi fornito queste informazioni.

[20] Cfr. «The Missionary Register», 2 (1814), p. 160; «Report of the British and Foreign Bible Society», 11 (1816), p. 44.

cosiddetta *Clapham Sect*, il gruppo di cristiani evangelici, nato intorno al 1790 nel villaggio di Clapham, a sud di Londra, dove vivevano i due parlamentari Henry Thornton e William Wilberforce, che ne furono tra i fondatori e tra principali esponenti[21].

Nel 1814 Sims lasciò l'Inghilterra per accompagnare in Svizzera l'ultrasessantenne Mary Chapman, vedova (dal 1781) del capitano Robert Henshaw e figlia dell'evangelico Walter Chapman, prebendario della cattedrale di Bristol[22]. Mary Henshaw aveva infatti deciso di trascorrere l'ultima parte della sua vita vicino a una sua sorella, Frances, che nel 1801 aveva sposato lo svizzero Daniel Abraham Chuard, pastore a Bex[23]. Partiti da Londra, Sims e la Henshaw andarono via Dover a Calais. A Parigi incontratono il conte de Divonne, una

---

[21] Sulla storia della *Church Missionary Society* cfr. HOLE 1896; STOCK 1899-1916; MURRAY 1985; HEWITT 1971-1977; *The Church Mission Society* 2000. Il primo segretario della *Society for Missions to Africa and the East* (poi nota come *Church Missionary Society*) fu il rev. Thomas Scott cui successe, nel 1803, Josiah Pratt, che rimase in carica per ventun anni. Nel 1812 la Società cambiò il suo nome in *The Church Missionary Society for Africa and the East*. Dal 1813 la Società pubblicò il «Missionary Register» che dava notizia delle attività delle diverse associazioni missionarie e società bibliche nel mondo. La *Church Missionary Society* nel 1818 discusse se occuparsi in maniera specifica dell'Italia ma la proposta venne respinta. È possibile che fosse stato lo stesso Sims ad avanzare questa proposta, STOCK 1899-1916, vol. I, p. 221, vol. III, p. 113, cfr. anche «Missionary Register» (1818), pp. 470-471. Sulla *Eclectic Society* cfr. PRATT 1978.

[22] Su Mary Henshaw Chapman (1751-1833) cfr. SIMS 1864, p. 1; YOUNG 1926, pp. 137-158; DE GEX, MACNAGHTEN, GORDON 1871, vol. 3, pp. 506-513; YELDHAM 2010, pp. 39, 48 n. 2, 52 n. 84, 66, 99-101, 121 n. 25. Il padre di Mary, Walter Chapman (1711-1791), vicario di Bradford on Avon, fu vicino ai fratelli Wesley e a Whitefield nell'*Holy Club*, l'organizzazione oxoniense in cui di fatto nacque il metodismo, ed era amico di John Hervey. Dopo la laurea a Oxford nel 1735 fu *master* del St. John's Hospital di quella città. Canonico della cattedrale di Bristol dal 1745 gli venne concesso il beneficio di Bradford nello Wiltshire nel 1754. Howell Harris lo considerava un leader evangelico. Chapman si sposò una prima volta intorno al 1744 con Susanna Dingley e, rimasto vedovo nel 1758, una seconda volta con la vedova Anne Fitzer. Dalla prima moglie ebbe sei figli Walter (morto nel 1811), Rebecca (morta nel 1812), Susanna, Mary, Frances e Charles (morto nell'infanzia). Su di lui cfr. YOUNG 1926, pp. 38-53, 119; WOOD 1995. Cfr. anche TYERMAN 1873, pp. 361-362. Su sua moglie Susanna Trott Dingley (1718-1758), cfr. YOUNG 1926, pp. 53-77; YELDHAM 2010, pp. 10, 11, 13 n. 17, 25, 30 n. 84, 39. Cfr. anche TYNDALE, 1872-1873, vol. I, pp. 13, 456, vol. II, p. 275.

[23] Su Daniel Abraham Chuard (1764-1827) cfr. RIAL 2000, pp. 178-179; STUNT 2000, p. 17. La sorella Susanna Chapman Hutcheson morì nel 1831 Susanna Chapman sposò William Hutcheson nel 1793, cfr. YOUNG 1926, p. 146; YELDHAM 2010, pp. 40, 48 n. 2. cfr. The National Archives, PROB 11/1787, *Will of Susanna Hutcheson, Widow of Clifton, Gloucestershire* 20, July 1831 e ivi, PROB 11/1407, *Will of William Hutcheson of Clifton, Gloucestershire*, 10 April 1804.

vecchia conoscenza di Mrs. Henshaw, da poco tornato in Francia dopo aver trascorso alcuni anni in esilio in Inghilterra per le sue posizioni antirivoluzionarie[24]. Poi mossero verso la Svizzera passando da Auxerre, St. Germaine e Poligny. Si trattennero a Nyon, nel cantone di Vaud, la città di Jean de La Fléchère, uno dei più importanti teologi della prima generazione del metodismo, che Mrs. Henshaw aveva incontrato in anni lontani – era morto nel 1785 – e che in quella città era nato nel 1729 (ventenne, La Fléchère, si era trasferito in Inghilterra, dove era noto come John Fletcher)[25]. Poco dopo questo soggiorno, Sims lasciata Mary Henshaw, proseguì il suo viaggio da solo[26]. Mary visse in Svizzera per circa vent'anni (morì nel 1834)[27], e la sua casa divenne un punto di riferimento per gli evangelici[28]. Già il 14 gennaio 1816, evidentemente come riconoscimento per la

[24] SIMS 1864, p. 4. Su Louis Marie François De La Forest, comte de Divonne (1765-1838), originario di un'antica famiglia savoiarda e pari di Francia dal 1827, «chevalier errant de la théosophie» amico di Saint-Martin, Lavater, Echartshausen cfr. FAIVRE 1969, p. 169.

[25] SIMS 1864, p. 4. Su Jean Guillaume de la Flechère ovvero John William Fletcher (1729-1785), cfr. FORSAITH 2001.

[26] Stando a quanto racconta Ruth Young, Mary Henshaw e la sorella minore Frances erano a Parigi il 3 maggio 1814 proprio negli stessi giorni in cui vi fece ritorno Luigi XVIII (YOUNG 1926, p. 152). È assai verosimile che fossero allora in compagnia di Sims poiché è improbabile che Frances e Mary abbiano fatto ritorno in Inghilterra in quell'anno per poi tornare di nuovo sul continente. Nel giugno del 1815 la Henshaw era a St. Maurice insieme Mary Ann Smith, figlia del noto metodista Dr. Adam Clarke e moglie di Richard Smith (YOUNG 1926, pp. 137-158).

[27] Mary Henshaw comprò nel cantone di Vaud una fattoria su una collina, Charpigny, a sud est del Lago di Ginevra e non lontano da Bex, dove risiedeva sua sorella Frances, che, rimasta vedova nel 1827, morì nel 1832. Intorno al 1821 si trasferì presso di lei il suo bisnipote Jonathan Walter Taylor che, bambino di non ancora dieci anni, era rimasto orfano quando, a breve distanza di tempo erano morti sia sua madre Maria Spilsbury (nel 1820) che suo padre John Taylor (nel 1821). La madre del piccolo, Maria Spilsbury, pittrice di una qualche fama, era figlia di Rebecca Chapman – sorella per l'appunto di Mary Henshaw – e del pittore Jonathan Spilsbury (morti entrambi nel 1812). Per il testamento The National Archives, PROB 11/1840, *Will of Mary Henshaw, Widow of Bex near Lausanne, Switzerland*, 13 December 1834. Cfr. anche YELDHAM 2010, p. 137; *Deaths* 1835, p. 222; The National Archives, PROB 11/1799, *Will of Frances Chuard, Widow of Ollon, Switzerland*, 30 May 1832. Subito dopo la morte di Taylor, il 21 settembre 1821 Sara Wesley, la figlia di Charles Wesley, scrisse una lettera a Mrs. Henshaw per prendersi cura degli orfani, cfr. YOUNG 1926, pp. 134-136. Jonathan Walter Taylor (1809-1882) studente a Cambridge, sposato con Hannah Gaudin, ebbe 13 figli. Fu agente della *Bible Society* a Manchester e evangelista a Charpigny. Su Jonathan Walter Taylor cfr. CHATELANAT 1882; YELDHAM 2010, pp. 116, 117, 139-140, 143; YOUNG 1926; VENN 1940-1954, vol. VI, p. 128. Su Rebecca Chapman (1748–1812) cfr. YOUNG 1926, pp. 93-119; su suo marito Jonathan cfr. SLOMAN 2004; su sua figlia Maria Spilsbury e su suo marito John Taylor (1785–1821) cfr. YELDHAM 2004.

[28] Si sa ad esempio che di lì passò Joseph Wolff, cfr. SIMS 1864, p. 4. Wolff era nato a Weilesbach, in Baviera, nel 1759; figlio di rabbino, dopo essersi convertito al cattolicesimo a

sua attività, venne nominata membro onorario a vita della Società Biblica del Vaud[29].

Il viaggio del 1814: la Società Biblica Valdese e l'impegno per il Sussidio.

Ma torniamo al viaggio di Sims del 1814. Durante la sua sosta a Ginevra Thomas Sims scoprì che i valdesi, di cui aveva una superficiale nozione sulla base delle sue letture di storia ecclesiastica, non erano stati dispersi dalle persecuzioni, ma avevano ancora delle comunità in Piemonte e decise di recarsi nelle loro valli[30]. Passando da Torino, il 15 settembre 1814, incontrò il figlio del banchiere Long. Questi lo presentò a Ferdinand Peyran, pastore valdese di Pramollo, lì recatosi per ritirare il primo semestre del "sussidio nazionale" inglese per il 1814. Sims si unì a lui, e insieme andarono a Pinerolo. Lungo la strada il viaggiatore britannico discusse ampiamente con il pastore della situazione dei valdesi, della loro condizione politica, delle loro opinioni religiose, delle loro istituzioni scolastiche. Venuto a conoscenza delle difficoltà che allora gli studenti valdesi avevano a studiare all'estero, Sims si impegnò a sollecitare l'aiuto di una società missionaria di cui faceva parte, presumibilmente la *Church Missionary Society* o la *Society for Promoting Christian Knowledge* (Peyran ricordando questo incontro afferma che Sims parlò di una «Société qui faisait de grandes charités annuelles pour la propagation de la doctrine Evangélique»)[31]. A Torre – dopo una breve visita a Massello – venne ospitato a casa del pastore Pierre Bert, allora *modéra-*

Praga, andò a studiare al collegio di *Propaganda Fide* a Roma. Nel 1819 si recò in Inghilterra e chiese di essere ammesso nella Chiesa d'Inghilterra e di essere impiegato come missionario. Il comitato londinese della *London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews* lo fece andare a Cambridge a studiare teologia e lingue orientali. Nell'aprile 1821 iniziò la sua attività in Egitto e in altri paesi mediterranei. Cfr. SISLIAN 1967; cfr. anche SIMS 1820a, p. 343.

[29] In quell'occasione venne nominata membro onorario a vita della Società Biblica del Vaud anche Mary-Anne Greaves, su cui cfr. LATHAM 2010, cfr. anche LATHAM 1999; RAILTON 2000, p. 3. STEWART 2006; STUNT 2000. Presso l'archivio della *British and Foreign Bible Society* (BFBS) a Cambridge sono conservate quattro sue lettere da Lausanna scritte tra il 1814 e il 1819. La Greaves viene ricordata da Sims in SIMS 1830, p. 131. Sims menziona Mrs. Henshaw in una sua lettera a Brandram, CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims, [London] Earl Street, 28 Mar. 1835.

[30] SIMS 1864, p. 5.

[31] ASSV, *Carte Famiglia Peyran*, 2, *Memorabilia*, cc. n. n. 18 settembre 1814; cfr. PONS 1958.

teur adjoint, che seguì in un viaggio nelle parrocchie delle valli valdesi[32]. A Pomaretto conobbe il moderatore Jean-Rodolphe Peyran, fratello di Ferdinand[33]. Sims propose ai valdesi di stabilire nelle valli una Società Biblica – sul modello di quella nata in Inghilterra dieci anni prima – contando anche sull'eventuale protezione dell'imperatore russo e del re di Prussia, allora alleati del Regno di Sardegna, che nei loro Stati erano per l'appunto patroni della Società Biblica[34].

Probabilmente nei primi giorni del 1815, Sims lasciò le valli valdesi e fece ritorno in Inghilterra, visitando lungo la strada, il Delfinato e Nîmes[35], che avevano visto la predicazione di Felix Neff su cui in seguito esprimerà un apprezzamento convinto[36]. Avendo saputo che esistevano delle colonie valdesi in Germania, Sims si mise in contatto con Paul Appia, pastore di Hanau, vicino a Fran-

---

[32] Sims 1864, p. 5. Pierre Bert in merito alla visita di Sims scrisse: «il recueillait de tous côtés des notes propres à l'instruire sur notre histoire et notre situation sous tous les rapports, témoignant une piété éclairée et un désir ardent de nous être utile. Il lui tardait de retourner dans son pays pour travailler à nos intérêts. Nous avons appris depuis qu'effectivement il avait d'abord écrit un ouvrage sur nos Vallées avec une espèce d'enthousiasme, et qu'il destinait le produit pécuniaire de son ouvrage au soulagement de nos écoles», Pons 1958. Non siamo riusciti a trovare da dove sia tratta questa citazione di Bert che abbiamo ripreso da Pons e che, con ogni probabilità è stata tratta da una lettera dello stesso Bert. Gran parte della corrispondenza e dei documenti di Pierre Bert sono andati dispersi nel 1989 quando la casa di famiglia è stata venduta e ristrutturata. Quello che è rimasto è conservato presso l'Archivio Storico della Società di Studi Valdesi a Torre Pellice. Su Pierre Bert (1776-1833), cfr. Armand-Hugon 1989, vol. 2, p. 274, 278, 282; Maselli 2006, pp. 192-210, in part. p. 192.

[33] Sims 1826, p. VIII. Su Peyran (1751-1823) cfr. *La Bibbia, la coccarda e il tricolore* 2001: in part. i saggi di S. Balma, M. Martinat, M. Pini, R. Morbo pubblicati nella Parte Seconda: *L'esperienza intellettuale e religiosa di un pastore valdese: Jean-Rodolphe Peyran fra Rivoluzione e Restaurazione*, pp. 234-282; Pilone 2005-2006.

[34] Sims 1864, p. 455. Jean-Rodolphe Peyran, messo a parte del suggerimento di Sims, dichiarò inizialmente che, a suo parere, i tempi non erano ancora maturi e fu solo per l'impegno di Pierre Bert che poi la Società Biblica venne effettivamente costruita, cfr. Spini 1994, pp. 55-56 e Maselli 2012, pp. 48-50.

[35] A Nîmes il pastore Juillerat-Chasseur portò Sims a vedere i luoghi dove i protestanti in passato solevano rifugiarsi per sfuggire alle persecuzioni. Sulle rinnovate persecuzioni dei protestanti nel 1814 Sims ricevette una lettera da Gachon, ministro di St. Hippolyte nelle Cévennes. Sims fece avere le informazioni contenute nella lettera a Macaulay perché ne scrivesse su «The Christian Observer» mentre consegnò l'originale della lettera al Dr. Daniel Wilson, futuro vescovo di Calcutta e allora ministro di St. John's Bedford-row, cfr. Sims 1864, pp. 40-42. Durante il viaggio Sims venne a sapere che «it has been proposed to cut a tunnel through the Alps, where the thickness is only 3,460 metres, and connect France and Italy… from Gap in France to Pignerol in Italy» Sims 1864, p. 41.

[36] Sims 1864, pp. 40-41. Félix Neff nel 1825 fece un giro di evangelizzazione nelle valli, che portò alla formazione di una chiesa "risvegliata" a Luserna San Giovanni, curata da Giovanni Gay, su cui cfr. Meille 1978.

coforte sul Meno per avere informazioni dettagliate su queste comunità, esprimendo il desiderio di visitarle lui stesso[37].

Non sappiamo con esattezza cosa abbia fatto Sims di ritorno dal *Grand Tour* europeo del 1814. È forse possibile che abbia fatto il curato in qualche parrocchia della città di Bristol, anche se certamente grazie al sostanzioso lascito del nonno non aveva problemi economici che lo spingessero in quella direzione. Sappiamo però che si stabilì in quella che era stata la casa di suo nonno, e che possedeva una fattoria a Buttrills, nel Glamorgan meridionale, a mezza strada tra Bristol e Llansamlet[38]. Appena arrivato in Inghilterra Sims si attivò presso la Società Biblica Britannica in favore dei valdesi[39]. Il 20 febbraio 1815 scrisse una lunga lettera a Carl Steinkopff, segretario delegato ai rapporti con l'estero della *Bible Society*, in cui affermava di voler capire chi in passato si fosse occupato dei pagamenti dei sussidi ai valdesi, non sapendo se fossero gli uffici governativi, la segreteria dell'arcivescovo di Canterbury o altri ancora, e per far questo, in primo luogo, avrebbe parlato con il segretario della *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, sapendo per certo che il *national subsidy* era stato pagato attraverso il tesoriere di questa organizzazione. Fatta questa indagine preliminare Sims avrebbe cercato di capire come mai fossero cessati i pagamenti del *royal bounty* e se fosse possibile riattivarli, anche grazie all'aiuto e all'autorevolezza di William Wilberforce, che, stando alla lettera, già aveva detto di volersi impegnare in questa direzione. Chiarita la situazione dei sussidi governativi, si sarebbe potuto pensare a dar vita a un comitato che raccogliesse denaro attraverso pubbliche sottoscrizioni per rimpinguare il fondo a suo tempo costituito dalla regina Maria. Sims aveva già chiesto a Zachary Macaulay – padre dello storico Thomas Babington Macaulay – e a Daniel Wilson di far parte di questo futuro comitato e annunciava che lo avrebbe chiesto anche a James Haldane Stewart (tutte figure di spicco della Chiesa d'Inghilterra del tempo) ed esprimeva la speranza che ne avrebbero fatto parte anche lo stesso Steinkopff e Anspach, come anche un certo Mr. Manet a cui era stata affidata la somma raccolta durante la già citata sottoscrizione promossa dalla comunità ugonotta di Londra. Sims

[37] PONS 1958. Sims nelle sue opere dice di aver visitato Brescia, Perugia, Roma ma non sappiamo se vi si sia recato durante questo suo primo viaggio del 1814 o in quelli successivi del 1823 e del 1828 di cui avremo modo di parlare più oltre, cfr. SIMS 1831, pp. 97, 100; SIMS 1864, p. 61.

[38] PROTHERO 1995, p. 4.

[39] Nell'archivio della *Bible Society* di Londra sono conservate due lettere da lui scritte nel febbraio 1815 a Carl Steinkopff (probabilmente parte di un carteggio più ampio): CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims al Dr. Steinkopff [Foreign Secretary of the Bible Society], 7 Somerset Street, Kingsdown Bristol, del 16 e 20 Feb. 1815.

riteneva indispensabile che il comitato riattivasse i vecchi canali governativi britannici per inviare eventuali somme nelle valli onde evitare problemi con il governo del Regno di Sardegna. Allo stesso modo, poiché i valdesi nel passato avevano sempre comunicato con l'Inghilterra attraverso gli organi ufficiali della Chiesa stabilita e per il tramite dell'arcivescovo di Canterbury, sarebbe stato saggio non includere alcun dissidente nel comitato, perché la loro presenza avrebbe potuto danneggiare la causa valdese presso le autorità. Sims chiariva efficacemente come questa fosse un'esigenza tattica su cui comprensibilmente potevano esserci idee differenti (e per questo esprimeva l'auspicio che queste sue considerazioni rimanessero riservate). Anche per quanto riguardava l'invio di libri nelle valli invitava a muoversi nella maniera più prudente possibile per evitare problemi con la corte di Torino, anche considerando che, qualora il re di Sardegna avesse abbandonato l'alleanza con l'Inghilterra, la condizione dei valdesi sarebbe potuta peggiorare. Accennò però all'esigenza di costruire una Società Biblica valdese e di aver scritto in merito a questo a Pierre Bert invitandolo a mettersi direttamente in contatto con Steinkopff e con la *Bible Society*[40]. E quello stesso 20 febbraio 1815 Sims scrisse effettivamente anche a Pierre Bert annunciandogli inoltre di aver ultimato un'opera sui valdesi e che il provento della sua vendita sarebbe stato interamente devoluto a sussidiare le scuole delle valli[41]. Bert gli rispose che, seguendo il suo consiglio, Peyran si era messo direttamente in contatto con il segretario della Società Biblica Britannica[42], e, di lì a pochi mesi, nell'ottobre del 1815, la Società Biblica venne formalmente costituita a Torre. La spinta finale per la sua nascita era venuto dal valdese Antoine Monastier, allora professore a Losanna. Come presidente venne eletto Pierre Geymet, ex moderatore e sottoprefetto a Pinerolo durante l'epoca napoleonica, e come segretario lo stesso Pierre Bert, nipote di Geymet[43]. Fin da subito la Società Biblica Valdese poté contare sull'appoggio materiale dell'internazionale protestante: dalla Società Biblica di Losanna arrivarono cento copie del Nuovo Testamento in francese, al-

[40] CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims al Dr. Steinkopff, Bristol, 20 Feb. 1815. Sulle posizioni religiose di Zachary Macauly, cfr. Hall 2012.

[41] Cfr. Jahier 1912, pp. 21-60, in part. p. 46.

[42] Sims cita una lettera scritta dal Bert il 31 luglio 1815 in Sims 1864, p. 55.

[43] Cfr. la relazione inviata dagli stessi Geymet e Bert in *From the President and Secretaries of a Bible Society* 1819, pp. 238-240. Cfr. anche Maselli 2012, p. 50. Su Antoine Monastier cfr. Luca Pilone, ad vocem in *DBPI*. Su Pierre Geymet (1753-1822), moderatore dal 1788 al 1801, cfr. Romagnani 2001b.

tre ottantasei copie giunsero da quella di Basilea, e la *Bible Society* di Londra fece loro dono di cinquecento copie della Bibbia in francese[44].

Come abbiamo detto, nella sua lettera del 20 febbraio 1815, Sims aveva accennato al fatto di voler pubblicare un suo scritto sulla storia dei valdesi. Quest'operetta venne effettivamente data alle stampe (anonimamente) nel corso di quell'anno col titolo di *Brief Memoir Respecting the Waldenses*[45]. «Ritenendo desiderabile» – come scrisse in seguito – «suscitare l'interesse dei cristiani britannici in favore di questi nostri trascurati e quasi dimenticati compagni in Cristo delle valli del Piemonte»[46]. Sims – che dà per scontata l'origine apostolica della Chiesa valdese – nel suo *Brief Memoir* ricostruiva la storia dei valdesi a partire dal 1686 e dalla *Rentrée glorieuse* del 1689[47]. Descriveva le valli[48], ma soprattutto faceva la storia dei rapporti tra valdesi e inglesi enfatizzando l'importanza del "sussidio regale" della regina Maria[49]. Molto significativamente presentava l'originaria struttura di governo ecclesiale valdese come di forma episcopale, di fatto assimilando il moderatore a un vescovo[50].

Sims aveva sin da subito concepito il suo libretto come uno strumento di "propaganda" per far riprendere l'aiuto economico inglese ai valdesi e, per questo, enfatizzava come la cessazione del pagamento del sussidio avesse avuto con-

---

[44] SIMS 1826; SIMS 1864, pp. 54-55. Per l'istituzione della Società Biblica nelle valli si vedano anche i documenti del gennaio 1816 conservati in ASTV, Serie V, 2, num. 41, 42, 43, 47, 49, 53. In particolare la lettera di Pierre Bert scritta da La Tour il 13 gennaio 1816 fa esplicito riferimento al ruolo avuto da Sims (ivi, num. 41, cc. 76r-77r, lett. di Pierre Bert ai pastori delle valli, La Tour 13 gen. 1816: «Le plûpart d'entre vous sont déja informés qu'il est question d'etablir une Société Biblique dans nos Vallées : il y a meme près d'un an que l'estimable M.r Sims nous l'avait insinué par un lettre dont il m'avait honoré & que j'avais transmise dans le tems à M.r le Modérateur»). Cfr. anche MASELLI 2012, pp. 49-51; MASELLI 2006; SPINI 1989, p. 130, NISBET 1956, p. 20.

[45] SIMS 1815a. Cfr. PINNINGTON 1969, pp. 68-69 (Pinnington non è consapevole che l'autore di questo testo fosse Sims, ma cfr. ivi, p. 71). Il testo di Sims ebbe almeno due edizioni.

[46] «Deeming it desirable, on my return to England, to interest British Christians in favour of our unnoticed and almost forgotten fellow-Christians of the Valleys of Piedmont, I published the 'Brief Memoir'», SIMS 1864, p. 42. Nel ripubblicarlo nel 1864 Sims lo definiva: «a small treatise, indeed, but one that became the pioneer of fresh modern efforts in England, on behalf of a nearly forgotten people, whose history had often occupied many pages in the annals of Europe», SIMS 1864, p. 6.

[47] SIMS 1864, p. 16.

[48] SIMS 1864, p. 29. «They have been long indebted (as will be seen in the sequel) to our nation for its sympathy and protection», SIMS 1864, p. 31.

[49] SIMS 1864, p. 35.

[50] «The ancient Waldenses were Episcopalians with regard to church-government», SIMS 1864.

seguenze drammatiche sul sistema scolastico delle valli[51]. Il volumetto ebbe un'ampia circolazione e venne ampiamente discusso. Il «Christian Observer», la rivista del gruppo di Clapham diretta da Zachary Macaulay, ne dette notizia e ne pubblicò ampi estratti rendendo nota la situazione dei valdesi al più ampio circolo degli ecclesiastici e dei laici della Chiesa d'Inghilterra[52]. Anche l'unitariana «The Monthly Repository of Theology and General Literature», ripubblicò praticamente l'intero pamphlet[53].

Oltre alla pubblicazione del suo libretto Sims continuò la sua azione di *lobbying* presso i circoli governativi per ottenere che il pagamento del "sussidio regale" venisse ripristinato. Fu dietro sua sollecitazione che sia William Wilberforce[54], sia il parlamentare Robert H. Inglis si attivarono concretamente in favore dei valdesi[55]. L'interessamento di Wilberforce convinse Sims che non fosse necessario, almeno per il momento, dar vita a quel comitato in sostegno dei valdesi che aveva inizialmente pensato di costruire, dato che l'autorevolezza e il prestigio dell'uomo politico da soli avrebbero garantito a mantenere vigile l'attenzione dell'opinione pubblica su questi temi[56]. È con una certa stizza che nel febbraio del 1816 il ministro degli esteri sabaudo Carlo Filiberto di Vallesa, conte di Montalto, menzionava Wilberforce tra i «possenti protettori» che gli «artifiziosi valdesi» avevano in Inghilterra[57].

[51] Sims 1864, p. 32

[52] Sims 1864, p. 43.

[53] «The Monthly Repository», 11 (March 1816), pp. 129-137.

[54] Sims 1864, p. 44. Sims in questo suo testo a stampa riporta lettere di Wilberforce del 4 e 5 novembre 1816 e del 24 aprile 1819, ivi, pp. 47-50. Prima di Sims i valdesi Daniel Combe e Jean Paul Daniel Vertue avevano senza successo tentato di coinvolgere Wilberforce a sostegno dei valdesi, cfr. Vigne 1990, pp. 441-442, 443.

[55] Sims 1864, pp. 45-47, Sims in questo testo riporta alcuni documenti scritti da Inglis nel febbraio 1815. Inglis dichiarava di aver inviato lo scritto a stampa di Sims al cancelliere dello Scacchiere Nicholas Vansittart. Sir Robert Harry Inglis (1786-1855), figlio di un baronetto che per una legislatura sedette in Parlamento, fu parlamentare, con solo un'interruzione di due anni, dal 1824 al 1854. Era noto per le sua adesione alle posizione della Chiesa Alta e per la sua opposizione a ogni misura che secondo lui potesse indebolire la Chiesa Anglicana: fu contrario a qualunque provvedimento in favore dell'emancipazione politica degli ebrei e nel 1845 ruppe con Sir Robert Peel su una misura di finanziamento di un seminario cattolico. Inglis curò la pubblicazione di un libro di preghiere di Henry Thornton, che, morto nel 1815, fu, come abbiamo già ricordato, uno degli esponenti di spicco della *Clapham Society*.

[56] Sims 1864, pp. 44-45.

[57] Cfr. Jahier 1912, pp. 21-60, in part. p. 49. Cfr. anche il documento scritto da Jean Paul Daniel Vertu il 13 marzo 1816 in ASTV, Serie V, 73, num. 72, cc. 116-117.

Il secondo viaggio di Sims (1823): l'ospedale e le scuole.

Nell'immediato i tentativi di Sims di ripristinare il sussidio andarono a vuoto, ma è indubbio che la sua azione di pressione – soprattutto attraverso Wilberforce – ebbe un qualche peso nello spingere i diplomatici inglesi allora in Italia ad intervenire più attivamente in protezione dei valdesi. Nel luglio 1820 il rappresentante diplomatico britannico a Torino Algernon Percy fece loro sapere che qualora avessero fatto delle formali proteste al governo piemontese potevano contare sul suo appoggio[58]. In vista del congresso della Santa Alleanza che si sarebbe tenuto a Verona, nel 1822 il ministro degli esteri George Canning fece avere al duca Wellington una copia del *Brief Memoir* di Sims insieme a un *memorandum* che gli aveva consegnato Wilberforce in merito alle persecuzioni dei valdesi[59]. A Verona Wellington venne formalmente assicurato dal conte de la Tour, ministro degli esteri del re di Sardegna, che i valdesi non sarebbero stati molestati[60].

Al momento del Congresso di Verona l'attenzione in Inghilterra nei confronti dei valdesi era assai più ampia di qualche anno prima. L'Europa continentale, che a lungo durante le guerre napoleoniche i britannici non avevano potuto visitare, era di nuovo accessibile e, anche grazie alle iniziative di Anspach, Sims, Wilberforce, la storia dei valdesi, considerati come la Chiesa che, durante la lunga notte dell'apostasia, prima della Riforma, aveva tenuta viva la fiamma della vera fede, tornò ad affascinare gli inglesi. Nel solo 1820 si recarono nelle valli valdesi almeno quattro inglesi: James Haldane Stewart, un certo capitano Pearson, Francis Cunningham e Gorges Lowther[61]. Quest'ultimo pubblicò un pamphlet – *Brief Observations on the Present State of the Waldenses and Upon Their Actual Sufferings Made in the Summer of 1820* – e insieme al banchiere quacchero John Scandrett Harford, a Wilberforce e al reverendo Walter Trevelyan dette vita a un fondo per gli studenti valdesi che andavano a studiare a Losanna e a Ginevra[62].

---

[58] Vigne 1990, p. 443.

[59] Wellington 1867, vol. I, pp. 355, 358-359, 533.

[60] Vigne 1990, p. 443.

[61] Sims 1864, p. 52. Nel 1819 Robert Owen fece dono ai valdesi di un migliaio di bibbie, cfr. Maselli 2006, p. 199.

[62] Sims 1864, p. 52. Su questo fondo cfr. anche Sims 1826, p. LIV.

Su John Scandrett Harford (1785-1866) cfr. Boase, Brayne 2004. Walter Trevelyan (1763-1830) era il figlio del baronetto John Trevelyan. Su di lui cfr. *Clergy Deceased* 1830, p. 570. L'interessamento del rev. Trevelyan è ricordato anche nella già menzionata corrispondenza tra Sims e Inglis, Sims 1864, pp. 45-47. Il testo di Lowther venne pubblicato anche in italiano: Lowther 1821. Cfr. Maselli 2012, p. 52.

Nel 1820, su sollecitazione di Thomas Sims, Pierre Bert si fece promotore di una raccolta di fondi in sostegno dell'Istituto Missionario di Basilea (l'*Evangelische Missionsgesellschaft zu Basel*), un'organizzazione nata nel 1815 su basi interdenominazionali che, in collaborazione con la *Church Missionary Society*, preparava quanti volevano intraprendere il lavoro missionario[63].

Nel 1821 si recò nelle valli valdesi il maggiore William Plenderleath[64]. Plenderleath era nato a Londra nel dicembre del 1779, figlio illegittimo di un generale scozzese che dopo aver combattuto contro i ribelli delle colonie americane si era stabilito in Canada negli anni '80 del '700, diventando un importante possidente terriero (vi morì nel 1799). William servì nel reggimento del padre dove raggiunse il grado di capitano nel 1803 e, dopo aver combattuto durante le guerre napoleoniche nelle Indie Occidentali, in Italia e a Madeira, nel 1810 lasciò l'esercito. Intorno al 1816 si trasferì a Montreal dove sposò Elizabeth McGinnis, sorella di un commerciante che operava sulla tratta Bristol-Dominica. Per curare alcuni interessi economici legati a questioni ereditarie della famiglia della moglie si recò a Bristol nel 1820, stabilendosi a Clifton, la stessa parrocchia di Sims[65]. Con la famiglia nel 1820 andò nella Francia meridionale, e da lì si recò a Torre nel 1821. È possibile che fosse stato lo stesso Sims a sollecitare Plenderleath a recarsi nelle valli valdesi, a cui affidò del denaro che aveva raccolto per le vedove e gli orfani dei pastori valdesi[66]. Fu certamente lui a fargli conoscere i nomi delle persone che avrebbe potuto incontrare. Uno di questi era Pierre Bert a cui Plen-

[63] ASTV, Serie V, 2 (già Serie III, 2), «Processo verbale accessorio relative alle Missioni straniere», cit. in MASELLI 2012; MASELLI 2006, pp. 200-201. Sulla *Basler Mission* cfr. JENKINS 1989.

[64] SIMS 1864, pp. 52-53; cfr. anche ASTV, Serie V, 2 (già Serie III, 2), Comitato Biblico riunito il 31 luglio a S. Germano, cit. in MASELLI 2006, p. 202.

[65] William Plenderleath (1779-1845) era figlio di Gabriel Christie (1722-1799) e Rachel Plenderleath (William, essendo figlio illegittimo, prese il cognome della madre). Dopo la morte di Elizabeth McGinnis si risposò nel 1835 a Montreal. Quando il suo fratellastro Napier Christie Burton – con cui aveva a suo tempo litigato per questioni di eredità – morì nel 1835, Plenderleath ereditò le proprietà paterne prendendo il nome e lo stemma dei Christie. Il padre di William politicamente era un *tory* ed era noto il suo impegno nel promuovere la causa protestante. Efficiente proprietario terriero, William Plenderleath Christie promosse scuole e l'attività missionaria protestante nel Basso Canada, con particolare interesse per l'educazione dei nativi americani. Nel 1843 lui e sua moglie si trasferirono in Gran Bretagna. Morì a Blackwood, in Irlanda, due anni dopo. Cfr. NOËL 1988. Cfr. anche OUELLET 1979. Per la data del battesimo di William Plenderleath il 13 dicembre 1779 a Saint Anne, Soho, Londra cfr. *England Births and Christenings, 1538-1975*, index, *FamilySearch* (https://familysearch.org/pal:/MM9.1.1/JMPP-5ZZ, consultato il 16 ott. 2013).

[66] ASTV, Serie V, 2 (già Serie III, 2), Comitato Biblico riunito il 31 luglio a S. Germano, cit. in MASELLI 2006, p. 202.

derleath donò la copia di un pamphlet di Sims intitolato *The Fruits of Instructions* in cui si dava notizia dell'attività della Scuola domenicale di St. Paul's Cray – una parrocchia del Kent dove, come vedremo, Sims dimorò per qualche tempo – e che probabilmente servì da modello per la formazione di una scuola domenicale a Torre[67].

Stando a quanto dice Sims, Plenderleath durante la sua visita del 1821 maturò l'idea che i valdesi dovessero costruire un loro ospedale vicino a Torre[68]. La costruzione di una loro autonoma struttura sanitaria avrebbe finalmente sottratto i valdesi all'assistenza delle istituzioni cattoliche, dove venivano esercitate nei loro confronti costanti pressioni conversionistiche. L'idea venne fatta sua dalla moglie di Pierre Geymet e la Tavola approvò la richiesta nell'ottobre del 1821[69].

Plenderleath, dopo aver lasciato le valli, rimase in Europa per qualche tempo e nell'estate del 1823 insieme allo stesso Thomas Sims e a un certo Durbin Brice di Clifton fece nuovamente ritorno nelle valli valdesi[70]. Sims, insieme ai suoi due compagni, condusse una sorta di inchiesta per comprendere quale fosse la situazione dell'istruzione elementare in ogni singola parrocchia delle valli e dette alcuni suggerimenti per migliorare il sistema scolastico, trovando ascolto presso la Tavola[71].

Il progetto di costruzione dell'ospedale era andato avanti e nel luglio di quello stesso 1823 erano stati ottenuti i permessi governativi. L'internazionale protestante si era mobilitata per reperire i fondi e lo stesso Plenderleath, già nel 1822, aveva fatto avere ai valdesi la somma di 270 franchi raccolti dalla congre-

---

[67] Plenderleath dette a Sims la notizia di questo dono in una lettera del 25 luglio 1821 cfr. SIMS 1864, p. 56. Sulla visita dell'estate 1821 di Plenderleath cfr. SIMS 1826, p. XLIX.

[68] SIMS 1826; SIMS 1864, p. XLIX.

[69] Su queste vicende cfr. ARMAND-HUGON, 1971, PASCAL 1962; GENRE 2003-2004, p. 51.

[70] SIMS 1826, p. lv. Per un breve cenno a Durbin Brice cfr. *Glergy Deceased* 1839, p. 216. Presso l'ASTV sono conservate alcune minute di lettere di Pierre Bert a Plenderleath del 16 maggio 1821, 28 maggio 1821, 2 giugno 1821 (ASTV, *Copialettere Pierre Bert*, cc. n. n., cfr. Anche ivi, Serie V, 76, c. 99v.

[71] PONS 1958. Il sistema scolastico valdese comprendeva per l'istruzione elementare tredici *grandes écoles*, scuole centrali, una per ogni parrocchia (Angrogna, Bobbio, Maniglia, Pomaretto, Prali, Pramollo, Prarostino, Rorà, San Germano, San Giovanni, Torre, Villar, Villasecca) ed una serie di *petite écoles* disseminate nelle borgate e nelle zone periferiche. Per l'istruzione secondaria vi era una Scuola Latina. Per proseguire i loro studi i valdesi andavano poi in istituzioni straniere, a Ginevra e a Losanna. Negli anni '20 vennero istituite a San Germano e a San Giovanni delle *ècole de filles*, cfr. BALLESIO, RIVOIRA, 2013. Cfr. anche PEYROT, ARMAND-HUGON 1965, GENRE 2003-2004, p. 52.

gazione inglese di Roma[72]. Il vescovo della Chiesa Episcopale di New York John Henry Hobart e altri si interessarono a questo progetto. Il reverendo episcopale Lewis Way pronunciò un sermone prima a Nizza nel 1822 e poi a Roma nell'aprile del 1823 nella chiesa anglicana di quella città per sollecitare donazioni e il testo del sermone venne poi pubblicato a Londra nel corso di quello stesso anno – *The Household of Faith. A sermon, preached to the English congregation, assembled at Rome, Sunday, 6th April, 1823, for the benefit of the primitive church of the Vaudois, or, ancient Albigenses and Waldense* – con un'appendice storica che dava conto delle persecuzioni dei valdesi[73]. Sempre nel 1823 l'ambasciatore prussiano Waldburg-Truchsess passò un giorno a Torre esaminando insieme a Sims e a Plenderleath l'edificio che avrebbe potuto essere trasformato in ospedale, impegnandosi con loro ad impiegare in quell'impresa il denaro che lo zar Alessandro I gli aveva affidato per il sostegno dei valdesi (fu poi con quel denaro che venne acquistato il terreno a Torre Pellice, dove l'ospedale venne inaugurato nell'aprile 1826)[74].

Lasciate le valli, e col progetto di andare a visitare le comunità valdesi in Germania, i tre ebbero notizia che Carl Steinkopff era allora a Stoccarda e Sims, il 20 ottobre 1823, gli scrisse una lettera in cui, in maniera dettagliata e precisa, indicava il denaro che sarebbe stato necessario per aiutare i valdesi a dotarsi di un efficace rete di scuole, sia restaurando quelle esistenti, che costruendone di nuove (comprese una decina per le bambine)[75]. Nei conti di Sims, si prevedeva anche una somma per fare alcune copie del poemetto provenzale *La Nobla Leyczon* in cui veniva presentata la dottrina del valdismo medievale in versi. Di questo poemetto, che era stato per la prima volta pubblicato da Samuel Morland nella sua *History of the Evangelical Churches of the Valleys of Piedmont* (London 1658), Plenderleath fece sia una traduzione inglese, che pubblicò nel 1823 a Bristol, sia un traduzione francese, che pubblicò a Montreal nel 1831, quando ormai era tornato in Canada[76]. Sims fece poi sapere al segretario estero della *Bi-*

---

[72] SIMS 1826; SIMS 1864, p. xlix. Cfr. anche BEATTIE W., BARTLETT W. H., BROCKEDON W. 1838, p. 26.

[73] PINNINGTON 1969, p. 66. Cfr. anche *Dall'Europa* 1990, p. 446.

[74] SIMS 1864, pp. 53-54. Per l'interessamento del Dr. Hobart cfr. MUSTON 1866, p. 370. Cfr. ASTV, Serie V, 2, num. 323, cc. 579r-580v, lett. di Plenderleath (in francese), 29 dic. 1825 e la risposta ivi, Serie V, 76, cc. 99v-101r, lettera della Tavola a Plenderleath, 7 feb. 1826.

[75] CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims [a Karl Steinkopf] Ca[n]nstatt [Bad Cannstatt], 20 Oct. 1823. Cfr. anche SIMS 1826, pp. LV-LVI.

[76] Cfr. SIMS 1864, p. 57. Non siamo riusciti a reperire né l'edizione in inglese né quella in francese. Il volume pubblicato a Bristol è citato nella *Bibliografia Valdese* (BV1246) e nell'articolo di Meadows (num. 24, MEADOWS 1990, p. 76). Sulla *Nobla Leyczon* cfr. *«La nobile*

ble Society che gran parte delle copie della Bibbia che a suo tempo erano state inviate nelle valli valdesi non erano state distribuite perché le spese di trasporto e doganali avevano impedito che potessero essere donate e il prezzo risultava troppo alto per la maggior parte delle persone che vivevano nelle valli. La *Bible Society* tenne conto delle osservazioni del Sims e un'ulteriore donazione permise appunto la circolazione gratuita della Scrittura nelle valli[77].

Il comitato valdese di Londra (1825).

Durante il suo viaggio del 1823, mentre si trovavano a Losanna, Sims e i suoi compagni vennero a sapere che qualche mese prima si era recato nelle valli un altro reverendo anglicano di nome William Stephen Gilly[78]. Questi nel 1819 aveva partecipato a una riunione della *Society for Promoting Christian Knowledge* dove era stata letta una lettera di Ferdinand Peyran in cui chiedeva che venissero mandati libri o denaro all'antica congregazione protestante del Piemonte. La cosa lo colpì particolarmente. Negli anni seguenti Gilly si immerse in letture sulla storia valdese e, nell'inverno del 1822, si recò nelle valli. Ritornato in Inghilterra nella primavera del 1823, l'anno successivo pubblicò un ampio resoconto del suo viaggio con accluse anche delle ricerche storiche sui valdesi: *Narrative on an Excursion to the Mountains of Piedmont... and Researches among the Vaudois or Waldensians* (London 1824, cui fecero seguito altre tre edizioni)[79]. Questo testo ebbe un enorme successo e Gilly divenne ben presto il punto di riferimento di tutte le iniziative britanniche in favore dei valdesi. Con indubbie capacità organizzative infatti Gilly fu in grado di mobilitare l'attenzione dell'opinione

---

lezione» 2003. Cfr. anche ASTV, Serie V, 76, cc. 121v-123r, lettera della Tavola a Sims, 12 ago. 1826. Per l'accesa discussione ottocentesca sulla data della *Nobla Leyczon* cfr. la menzione di Sims in PERRONE 1871, p. 36.

[77] Nel 1825 poi il rev. J. L. Jackson, che in quell'anno si era recato in Piemonte, aveva ottenuto un'ulteriore donazione di 700 Bibbie a cui se ne aggiunsero altre 300 copie donate dalla Società Biblica di Parigi, SIMS 1826, pp. LV, LIX. Sims menziona la mancata vendita anche in una sua lettera da Cannstatt del 20 ottobre 1823, cfr. CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims [a Karl Steinkopf] Ca[n]nstatt, 20 Oct. 1823. Cfr. RAILTON 2000. SIMS 1864, pp. 55-56; cfr. anche CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims alla Bible Society, [London] 38 Torrington Square, 10 Dec. 1829. Su Jackson cfr. ASTV, Serie V, 2, num. 274.

[78] SIMS 1864, p. 50.

[79] Per la lettera di Peyran cfr. GILLY 1824, pp. VIII, 3. Su Gilly (1789-1855) si veda la già più volte citata tesi di Viviana Genre, cfr. anche PEYROT 1971, pp. 25-70; COMBA 1990. Per il primo viaggio di Gilly cfr. GENRE 2003-2004, pp. 178-211, per le differenze tra le quattro edizioni del *Narrative of an Excursion*, cfr. ivi, pp. 317-322.

pubblica britannica nei confronti dei valdesi. Il 26 maggio 1825, per sua iniziativa, venne formato il venerabile comitato valdese di Londra per amministrare fondi «per l'istituzione di un ospedale nel comune di La Tour», che nel gennaio 1826 inviò la prima somma destinata non solo alla costruzione dell'ospedale ma anche per aiutare gli studenti di teologia, per finanziare le scuole di quartiere o rurali (*petite écoles*)[80] e le scuole per l'istruzione femminile che iniziarono fin da subito a costituirsi nelle valli (un'esigenza, questa delle scuole per fanciulle, esplicitamente affermata da Sims)[81]. Il comitato poi riuscì a far riprendere il pagamento del *Royal Subsidy* e i versamenti ripresero già a partire dal 1826[82].

Come si vede gli obiettivi del comitato valdese di Gilly erano gli stessi su cui da dieci anni si era concentrata l'attenzione di Sims che, peraltro, sin dal 1815, aveva auspicato la formazione di un comitato, soprassedendo alla sua costituzione solo per timore che potesse in qualche modo interferire con l'impegno di Wilberforce[83]. Poiché quest'ultimo non era riuscito a far ripristinare i finanziamenti britannici ai valdesi, al ritorno dal suo viaggio del 1823, Sims si era convinto che per finanziare i vari progetti in cantiere nelle valli (di cui aveva parlato dettagliatamente nella già citata lettera a Steinkopff) fosse necessario dar vita ad un'associazione che sollecitasse contributi e tenesse viva l'attenzione a favore dei valdesi, e aveva già preparato un appello a stampa in questo senso. Su richiesta di Gilly però Sims abbandonò il suo piano per non dare l'impressione che vi fosse rivalità tra i due progetti[84]. Fu così che quando venne costituito il *Waldensian committee* di Gilly, venne chiamato a farne parte anche Sims[85], che probabilmente per un paio di anni ebbe al suo interno incarichi di tesoreria[86].

---

[80] Il comitato è ancora esistente col nome di *The English Committee in Aid of the Waldensian Church Missions*. Cfr. Peyrot 1971, pp. 25-70, in part. p. 39. Sui primi anni del *Comité Vaudois de Londres* cfr. ASTV, Serie V, 3, num. 66, 55, 41, 243, 224, 230, 226, 223, 220, 219, 216, 200, 201, 197, 187, 188, 185, 169, 170, 166, 153, 144, 139, 128, 100, 108, 102, 116; cfr. Genre 2003-2004, pp. 50-52.

[81] ASTV, Serie V, 2, num. 323, cc. 579r-580v, lett. di Plenderleath (in francese), 29 dic. 1825 (in cui si parla delle scuole e dell'edizione delle opere di Peyran curate da Sims). Cfr. anche Sims 1831, pp. 126-127; Sims 1826, p. LVIII.

[82] Genre 2003-2004, pp. 52-53. Cfr. anche Peyrot 1971, p. 41.

[83] In fondo al *Brief Memoir* si poteva leggere «A Committee will be very shortly formed», cfr. anche Sims 1864.

[84] Sims 1864, pp. 50-51. Cfr. *Fund for the Relief of The Waldenses* 1825, pp. 781-783.

[85] La lista dei circa trenta membri del comitato si può leggere in Gilly 1825, pp. 280-281 e in Sims 1826, p. XLVII.

[86] Cfr. Vigne 1990, p. 460. Segretari del comitato erano Gilly e Bewick Bridge a cui fu aggiunto il rev. Pons per la corrispondenza francese (ASTV, Serie V, 33, num. 328, lettera di Pons a P. Bert, 3 giu. 1825). Successivamente però Bridge divenne tesoriere del comitato

L'edizione delle opere di Jean-Rodolphe Peyran (1826).

Nel 1826 Sims – allora cappellano della duchessa vedova di Beaufort – pubblicò una silloge di scritti di Jean-Rodolphe Peyran che intitolò *An Historical Defence of the Waldenses or Vaudois, Inhabitants of the Valleys of Piedmont*[87]. Il moderatore era morto nell'aprile del 1823 e i suoi manoscritti erano stati affidati dai figli al Sims quando questi era giunto, in quello stesso anno, in visita nelle valli valdesi[88].

Al suo ritorno in Inghilterra, Sims si era messo a lavorare all'edizione di questi scritti, di cui, già nel 1824, Gilly annunciava come prossima la pubblicazione[89]. Sims pubblicò gli scritti di Peyran in francese dato che era una lingua comunque conosciuta dalle persone colte, ma si offriva di tradurli in inglese qualora se ne fosse sentita l'esigenza[90]. Le operette del Peyran erano precedute da una sua biografia e da un'ampia introduzione articolata in tre sezioni in cui Sims descriveva le valli, la storia dei valdesi e quella delle iniziative in loro favore[91].

Nella parte biografica, Sims metteva in evidenza lo spirito mite e l'apertura di Peyran indicandola come modello[92]. Con tono millenaristico, interpretava come «segni di tempi» che promettevano un mutamento, il fatto che all'interno della Chiesa cattolica vi fosse chi si era opposto al rafforzamento dei gesuiti, che in Germania e in Irlanda vi fossero cattolici che volevano leggere la Bibbia nelle lingue nazionali e che gli Stati dell'America Latina avessero limitato il potere papale[93]. Nella parte storica della sua introduzione Sims individuava nell'opposizione ai decreti del secondo concilio di Nicea del vescovo di Torino Claudio l'origine dei valdesi e descriveva le persecuzioni cui erano stati sottoposti nel corso dei secoli. Menzionava con favore l'intervento in aiuto dei valdesi

(ASTV, Serie V, 33, num. 242, lettera di Bridge a P. Bert, 20 set. 1825). Gilly rimase l'unico segretario sino alla morte. Ho tratto queste informazioni da GENRE 2003-2004. Cfr. ASTV, Serie V, 76, cc. 121v-123r, lettera della Tavola a Sims, 12 ago. 1826 (in cui si fa riferimento a Bridge come tesoriere del comitato di Londra).

[87] Cfr. ARMAND-HUGON 1989, pp. 252-253. Sims viene indicato come «Domestic Chaplain to Her Grace the Duchess Dowager of Beaufort» sul frontespizio di alcune sue opere: SIMS 1826; SIMS 1827a; SIMS 1827b.

[88] ASTV, Serie V, 2, num. 247, cc. 439r-440v, lettera di Sims, scritta da «32 Richmond Terrace Clifton Bristol» il 17 feb. 1825.

[89] GILLY 1824, p. 279; BRACEBRIDGE, 1827, pp. 41-42. Cfr. anche ivi, p. 17.

[90] SIMS 1826, pp. VIII-IX, XIV.

[91] Per la descrizione delle valli valdesi (con i nomi dei pastori) cfr. pp. XIX-XXIX.

[92] SIMS 1826, p. XII.

[93] SIMS 1826, p. XIII.

del rappresentante diplomatico prussiano Waldburg-Truchsess[94], e dedicò il lavoro al re di Prussia Federico Guglielmo III che in segno di riconoscenza gli donerà un anello coi brillanti[95].

La raccolta di scritti di Peyran si apriva con quattro lettere da lui scritte al cardinale Bartolomeo Pacca in difesa dell'antichità e della dottrina dei valdesi, quando questi si trovava prigioniero di Napoleone a Fenestrelle, non lontano da Pomaretto, tra il 1809 e il 1813[96]. Seguivano i testi di Peyran indirizzati al vescovo di Pinerolo, François Marie Bigex[97], un documento pastorale da lui indirizzati ai pastori delle valli[98], una sua lettera al prete cattolico Eusèbe Ferrari, curato di Grand-Saconnex, non lontano da Ginevra, in risposta ad un documento che questi aveva inviato al teologo calvinista Jacob Elisée Cellérier[99], e, in latino, una confessione di fede valdese da lui preparata il 20 febbraio 1819 (a cui Sims fa seguire una traduzione in inglese)[100].

Il nucleo centrale della raccolta di testi di Peyran è rappresentato dalla sua polemica con monsignor François Marie Bigex[101]. Questi era diventato vescovo di Pinerolo nell'autunno del 1817. La diocesi era stata soppressa da Bonaparte nel 1803 e Bigex era il primo vescovo dopo la sua rierezione. Il 29 giugno 1818 Bigex scrisse una lettera pastorale in cui attaccava i valdesi affermando come, sin dai tempi di Cristo, la Chiesa fosse stata una e che non fosse possibile spez-

---

[94] SIMS 1826, pp. XXXII-XXXIII. Sims cita una lettera a lui scritta da Waldburg-Truchsess il 18 ago. 1825; ivi, pp. XXXII-XXXIII.

[95] Nel 1827 Charles Holte Bracebridge pubblicò in inglese due lettere di Peyran che inserì in appendice a BRACEBRIDGE 1827. Per l'incontro tra Peyran e Gill cfr. GENRE 2003-2004, pp. 192-194.

[96] *Nouvelles Lettres sur le Vaudois (addressed to His Eminence Cardinal Pacca)*, in SIMS 1826, pp. 3-23, 24-56, 57-73, 74-89; *Additions aux nouvelles lettres sur les Vaudois tirées de différens auteurs*, ivi, pp. 90-138. Al testo di Peyran, Sims faceva seguire alcune sue note, ivi, pp. 139-203. Cfr. anche PONS 1958.

[97] *Defense historique des Vaudois, ou lettres a Mgr l'éveque Bigex, sur l'origine, la doctrine et les moeurs des Vaudois, par Peyran, Modérateur des Eglises Vaudoises*, SIMS 1826, pp. 207-223, 225-295.

[98] [*Adresse du Modérateur*] *A Messieurs les pasteurs et chefs de famille des églises évangéliques des valles*, SIMS 1826, pp. 297-313. Appendice ivi, pp. 315-398.

[99] *Réponse à la lettre de M. Ferrary curé de Grand-Saconnex adressée A. M. Cellier pasteur à Satigny*, in SIMS 1826, pp. 399. Jacob Elisée Cellérier (1785-1862), professore di lingue orientali, dal 1814 fu pastore di Satigny; cfr. HEYER 1862, p. 3. Su Eusèbe Ferrari (1791-1854), curato di Grand-Saconnex dal 1816, cfr. DUMONT 1967, p. 436.

[100] *Professio Fidei pastorum Valdensium in Pedemontio*, in SIMS 1826, pp. 442-456. Traduzione in inglese ivi, pp. 457-468, Appendice, ivi, pp. 469-511.

[101] Per una precisa ricostruzione del contesto di questa polemica si veda la bella tesi di laura di Luca Pilone (PILONE 2005-2006).

zarne l'unità. Il vescovo contestava il mito valdese delle origini apostoliche della loro Chiesa, mettendo in evidenza come persino in alcune loro pubblicazioni ad essa non si facesse riferimento. Passava poi a contestare l'interpretazione personale della Bibbia e i capisaldi della teologia protestante. La lettera, data alle stampe, suscitò numerose repliche, tra cui quella del moderatore Peyran (che Sims pubblicò con il titolo *Reponse a la lettre pastorale de l'illustrissime et reverendissime eveque de Pignerol*)[102]. Peyran si appellava alla ragione che permette di distinguere il vero dal falso e contestava i pregiudizi di Bigex mostrandone l'inconsistenza. Individuata nelle opere del giansenista Pierre Nicole le fonti principali di cui aveva fatto uso il Bigex (sia *La Perpetuité de la foi de l'église catholique touchant l'encharestie* del 1669 che *Les prétendus réformés convaincus de schisme* del 1684), Peyran passava a criticare i pregiudizi che informavano la sua lettera pastorale. Rivendicava – sulla base di precisi esempi storici – la legittimità a separarsi perché è l'unione al Messia ad essere inviolabile e sacra e non il vincolo esteriore alle Chiese e affermava che la tradizione aveva valore solo se corrisponde a quanto scritto nella Sacra Scrittura[103].

Nelle conclusioni Sims discuteva l'origine apostolica della Chiesa cattolica affermando che Roma era come Antiochia, Damasco, Efeso, una delle prime Chiese cristiane, figlie di Gerusalemme. Riteneva però altamente improbabile che Pietro l'avesse fondata o diretta e, pur ammettendo una successione di vescovi ininterrotta dalla sua fondazione, il fatto che Roma insegnasse dottrine che gli apostoli non avevano mai insegnato – come il rilievo della tradizione rispetto alla Scrittura, la dottrina della transustanziazione o quella del culto delle immagini – svuotava di senso l'affermazione cattolica di aver preservato inalterato il vero credo degli apostoli[104]. Rispetto alla pretesa di Universalità della Chiesa di Roma, sarcasticamente Sims rilevava come, con una bizzarra perversione dei termini, essa professasse di essere la Chiesa "cattolica", ovvero che una parte fosse il tutto («in other words, [the church of Rome] asserts that *a part is the whole!*»)[105]. Sims, sulla scorta di Peyran, descriveva la diffusione delle idee del valdismo medievale in Gran Bretagna, come il presagio e l'alba della Riforma («harbinger and dawn of the Reformation»)[106].

---

[102] SIMS 1826, pp. 225-295.

[103] La risposta di Peyran non venne pubblicata, ma copie vennero mandate agli ambasciatori protestanti alla corte sabauda, cfr. PILONE 2005-2006.

[104] SIMS 1826, pp. 513-517.

[105] SIMS 1826, p. 520.

[106] SIMS 1826, p. 527.

È molto significativo come Sims, nelle pagine introduttive e in quelle scritte a conclusione del volume, come anche nelle note, alluda più volte esplicitamente alla funzione episcopale del moderatore della Chiesa valdese[107], e come più volte metta in evidenza come vi fosse una sostanziale coincidenza tra la confessione di fede valdese e gli articoli della Chiesa d'Inghilterra[108]. Entrambe le Chiese ambivano ad essere considerate sante, cattoliche ed apostoliche e Sims concludeva il volume con un appello in cui invitava a non contentarsi, egoisticamente, di godere delle benedizioni del Vangelo ma a diffondere quegli insegnamenti ovunque possibile in modo che ogni suo membro potesse augurare alla Chiesa di cui faceva parte, come Paolo Sarpi augurava alla sua amata Venezia, di essere eterna («As the patriotic Father Paul did of his beloved Venice,– Esto Perpetua!»)[109].

L'Apology for the Waldenses (1827), il terzo viaggio nelle valli (1828) e le traduzioni del Nuovo Testamento.

La seconda metà degli anni '20 dell'800 fu caratterizzata dalla reazione cattolica nei confronti dei valdesi che, soprattutto per impulso dei loro patroni britannici e prussiani, sembravano sempre di più manifestare una certa insofferenza a concepire il loro orizzonte esclusivamente racchiuso nelle valli. Episodio centrale di questa offensiva cattolica fu, nel 1826, la formale approvazione da parte di Leone XIII della società degli Oblati di Maria Vergine di Pio Bruno Lanteri, che aveva per l'appunto tra i suoi scopi precipui il proselitismo tra i valdesi. La congregazione era nata nel 1814 a Carignano per iniziativa del sacerdote Giovanni Battista Reynaudi che ne aveva affidato la guida al Lanteri. Contrasti con l'arcivescovo di Torino avevano portato nel 1820 al suo scioglimento, ma, nel 1825 Lanteri poté rilanciare l'iniziativa grazie all'appoggio del vescovo di Pinerolo e del cardinale Pacca[110].

Proprio in risposta al breve papale sugli Oblati del 1° settembre 1826, Sims nel 1827 pubblicò *An Apology for the Waldenses*[111]. Sims metteva in evidenza come gli Oblati avessero modellato la loro regola su quella gesuitica (con i tre voti religiosi più un quarto di perseveranza) ma, pur temendo che la loro attività

[107] SIMS 1826, pp. 482-505, cfr. anche SIMS 1830, p. 12.
[108] SIMS 1826, pp. 142-147, 445.
[109] SIMS 1826, p. 534.
[110] Su Lanteri (1759-1830) cfr. GRISERI 2004.
[111] SIMS 1827a. Per il breve *Etsi Dei Filius* del 1° sett. 1826 con cui Leone XII approvava gli Oblati cfr. ivi, pp. 59-63.

zarne l'unità. Il vescovo contestava il mito valdese delle origini apostoliche della loro Chiesa, mettendo in evidenza come persino in alcune loro pubblicazioni ad essa non si facesse riferimento. Passava poi a contestare l'interpretazione personale della Bibbia e i capisaldi della teologia protestante. La lettera, data alle stampe, suscitò numerose repliche, tra cui quella del moderatore Peyran (che Sims pubblicò con il titolo *Reponse a la lettre pastorale de l'illustrissime et reverendissime eveque de Pignerol*)[102]. Peyran si appellava alla ragione che permette di distinguere il vero dal falso e contestava i pregiudizi di Bigex mostrandone l'inconsistenza. Individuata nelle opere del giansenista Pierre Nicole le fonti principali di cui aveva fatto uso il Bigex (sia *La Perpetuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharestie* del 1669 che *Les prétendus réformés convaincus de schisme* del 1684), Peyran passava a criticare i pregiudizi che informavano la sua lettera pastorale. Rivendicava – sulla base di precisi esempi storici – la legittimità a separarsi perché è l'unione al Messia ad essere inviolabile e sacra e non il vincolo esteriore alle Chiese e affermava che la tradizione aveva valore solo se corrisponde a quanto scritto nella Sacra Scrittura[103].

Nelle conclusioni Sims discuteva l'origine apostolica della Chiesa cattolica affermando che Roma era come Antiochia, Damasco, Efeso, una delle prime Chiese cristiane, figlie di Gerusalemme. Riteneva però altamente improbabile che Pietro l'avesse fondata o diretta e, pur ammettendo una successione di vescovi ininterrotta dalla sua fondazione, il fatto che Roma insegnasse dottrine che gli apostoli non avevano mai insegnato – come il rilievo della tradizione rispetto alla Scrittura, la dottrina della transustanziazione o quella del culto delle immagini – svuotava di senso l'affermazione cattolica di aver preservato inalterato il vero credo degli apostoli[104]. Rispetto alla pretesa di Universalità della Chiesa di Roma, sarcasticamente Sims rilevava come, con una bizzarra perversione dei termini, essa professasse di essere la Chiesa "cattolica", ovvero che una parte fosse il tutto («in other words, [the church of Rome] asserts that *a part is the whole!*»)[105]. Sims, sulla scorta di Peyran, descriveva la diffusione delle idee del valdismo medievale in Gran Bretagna, come il presagio e l'alba della Riforma («harbinger and dawn of the Reformation»)[106].

---

[102] SIMS 1826, pp. 225-295.

[103] La risposta di Peyran non venne pubblicata, ma copie vennero mandate agli ambasciatori protestanti alla corte sabauda, cfr. PILONE 2005-2006.

[104] SIMS 1826, pp. 513-517.

[105] SIMS 1826, p. 520.

[106] SIMS 1826, p. 527.

È molto significativo come Sims, nelle pagine introduttive e in quelle scritte a conclusione del volume, come anche nelle note, alluda più volte esplicitamente alla funzione episcopale del moderatore della Chiesa valdese[107], e come più volte metta in evidenza come vi fosse una sostanziale coincidenza tra la confessione di fede valdese e gli articoli della Chiesa d'Inghilterra[108]. Entrambe le Chiese ambivano ad essere considerate sante, cattoliche ed apostoliche e Sims concludeva il volume con un appello in cui invitava a non contentarsi, egoisticamente, di godere delle benedizioni del Vangelo ma a diffondere quegli insegnamenti ovunque possibile in modo che ogni suo membro potesse augurare alla Chiesa di cui faceva parte, come Paolo Sarpi augurava alla sua amata Venezia, di essere eterna («As the patriotic Father Paul did of his beloved Venice,– Esto Perpetua!»)[109].

L'Apology for the Waldenses (1827), il terzo viaggio nelle valli (1828) e le traduzioni del Nuovo Testamento.

La seconda metà degli anni '20 dell'800 fu caratterizzata dalla reazione cattolica nei confronti dei valdesi che, soprattutto per impulso dei loro patroni britannici e prussiani, sembravano sempre di più manifestare una certa insofferenza a concepire il loro orizzonte esclusivamente racchiuso nelle valli. Episodio centrale di questa offensiva cattolica fu, nel 1826, la formale approvazione da parte di Leone XIII della società degli Oblati di Maria Vergine di Pio Bruno Lanteri, che aveva per l'appunto tra i suoi scopi precipui il proselitismo tra i valdesi. La congregazione era nata nel 1814 a Carignano per iniziativa del sacerdote Giovanni Battista Reynaudi che ne aveva affidato la guida al Lanteri. Contrasti con l'arcivescovo di Torino avevano portato nel 1820 al suo scioglimento, ma, nel 1825 Lanteri poté rilanciare l'iniziativa grazie all'appoggio del vescovo di Pinerolo e del cardinale Pacca[110].

Proprio in risposta al breve papale sugli Oblati del 1° settembre 1826, Sims nel 1827 pubblicò *An Apology for the Waldenses*[111]. Sims metteva in evidenza come gli Oblati avessero modellato la loro regola su quella gesuitica (con i tre voti religiosi più un quarto di perseveranza) ma, pur temendo che la loro attività

[107] SIMS 1826, pp. 482-505, cfr. anche SIMS 1830, p. 12.
[108] SIMS 1826, pp. 142-147, 445.
[109] SIMS 1826, p. 534.
[110] Su Lanteri (1759-1830) cfr. GRISERI 2004.
[111] SIMS 1827a. Per il breve *Etsi Dei Filius* del 1° sett. 1826 con cui Leone XII approvava gli Oblati cfr. ivi, pp. 59-63.

potesse eccitare nuove persecuzioni nei confronti dei valdesi, affermava di non auspicare alcuna restrizione alla loro possibile attività di proselitismo, ma piuttosto di rivendicare la stessa identica libertà per i valdesi.

Nella sua *Apologia*, ancora una volta, Sims, ribadiva l'origine apostolica della Chiesa valdese, contestando l'idea che avesse avuto origine in epoca medievale con Pietro Valdo[112]. Con le differenti denominazioni di valdesi, albigesi, piccardi, lollardi non si indicava che la stessa Chiesa, che attraverso le sue ramificazioni in Francia, Inghilterra, Germania, Belgio, Boemia aveva dato origine alla Riforma[113]. Poiché la fede dei valdesi era quella primitiva ed apostolica, Sims affermava che non avesse senso voler limitare il dibattito a questo remoto distretto del Piemonte ma fosse necessario portarlo sul più ampio scenario europeo[114]. Passando alla discussione teologica Sims ancora una volta mostrava la purezza della fede dei valdesi, basata sui tre credi della chiesa antica (apostolico, niceno e atanasiano) e metteva in evidenza le consonanze tra la Confessione di fede del 1819, già pubblicata nell'antologia di testi di Peyran, e quelle delle Chiese riformate[115]. Sims esaltava la condotta esemplare dei valdesi e la loro lealtà nei confronti delle autorità e rivendicava la legittimità della loro opposizione alla dottrina della supremazia papale.

L'anno successivo alla pubblicazione di questo testo, nell'inverno del 1828, Sims si recò nuovamente nelle valli del Piemonte, dove tornò nella primavera dopo un soggiorno a Roma[116]. In occasione di questo terzo viaggio – il 2 dicembre 1828 – donò la ragguardevole somma di 20 sterline per il tempio di Pomaretto[117], e si fece promotore di una lapide in latino in onore di Jean-Rodolphe Peyran[118]. Nel 1829 il segretario della *Société biblique de France* Frédéric Monod inviò

---

[112] Sims 1827a, pp. 16-18.

[113] Sims 1827a, p. 19.

[114] Sims 1827a, pp. 20-21.

[115] Sims 1827a, pp. 24-27.

[116] Sims accenna brevemente a questo soggiorno romano in CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims alla Bible Society, [London] 38 Torrington Square, 10 Dec. 1829.

[117] ASTV, *Archivio Chiesa di Pomaretto, Concistoro*, 99, c. 6.

[118] Questo è il testo della lapide: «S. M. Joannis Rodolphi Lodovici Samueli Peyrani, qui post vitam aliorum, non sui omnino studiosam, obiit anno 1823, aetatis suae 72; Ecclesiae Vallensis praesbiter et moderator, litteris humanis et sacris apprime doctus, nequaquam glorians nisi in cruce D. N. J. C., in patriam et religionem intemerata fide notus; animo erga omnes benevolus: operibus ingenii non autem praemiis felix, ne benemeriti, cui vivo deerat fere omnia, decesset etiam mortuo tumulus, hoc tandem posito marmore, curavit alienigena». Per l'attribuzione al Sims cfr. Barone 1846, p. 7; Pons 1958. Il tempio dove è stata apposta la lapide, costruito a sostituzione di uno fatiscente, venne edificato nel 1828 anche grazie ad un sostanzioso finanziamento dello zar.

nelle valli un centinaio di Bibbie e seicento Nuovi Testamenti, su sollecitazione di Sims che, di ritorno dal suo soggiorno, gli aveva scritto da Rotterdam mettendo in evidenza quanto bisogno avessero i valdesi di copie della Scrittura[119].

A questo terzo viaggio di Sims nelle valli è legata anche la concretizzazione di un progetto che questi aveva in mente da tempo, ovvero la traduzione della Scrittura in *patois*[120]. Ancora una volta Sims si appoggiò all'amico Pierre Bert, che conosceva ormai da quattordici anni e che, come si ricorderà, su suo impulso aveva dato vita nel 1815 alla Società Biblica Valdese. Già moderatore, e pastore di Torre, Pierre Bert, tradusse in *patois* i vangeli di Luca e Giovanni, che vennero pubblicati a Londra nel 1830, in un'edizione bilingue francese-*patois* su due colonne, grazie a un finanziamento della Società Biblica Britannica sollecitato da Sims[121].

Quest'edizione era stata resa possibile dalla collaborazione al progetto del colonnello John Charles Beckwith che Sims aveva incontrato nelle valli durante questo suo viaggio. La storia di questo benefattore dei valdesi è troppo nota per aver bisogno di dilungarci in questa sede. Beckwith era, come il maggiore Plenderleath, un britannico-candadese, essendo nato ad Halifax, in Nuova Scozia nel 1789. Nel giugno 1827 gli era capitata tra le mani, per caso, una copia del libro scritto da Gilly e incuriosito, dopo aver fatto ulteriori ricerche e aver probabilmente preso contatto con il Comitato valdese, nell'autunno dell'anno successivo si era recato nelle valli andando a pensione nella casa di Pierre Bert a Torre. Da

---

[119] ASTV, Serie V, 3, *Corrispondenza, Lettere Ricevute, 1826-1830* (già Serie III, 3), cc. 330, 316, lettere di Monod del 30 gennaio e 4 aprile 1829, cit. in MASELLI 2006, pp. 209-210. Su Frédéric Monod (1794-1863) e su suo fratello Adolphe, cfr. OSEN 1984.

[120] All'importanza del *Patois* Sims aveva alluso già nel luglio del 1824 in una sua lettera a Steinkopff, CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims al Dr. Steinkopff [Foreign Secretary of the Bible Society], London, 20 Jul. 1824. Cfr. GIAMPICCOLI 2012, p. 38. In quella stessa lettera del 20 luglio 1824 Sims menziona di aver fatto avere al collezionista Sir Thomas Phillipps il catalogo dei manoscritti raccolti da Leander Van Ess. Phillipps acquistò questa collezione, cfr. Bodleian Library, Oxford, *MS Philipps-Robinson*, c419, cc. 85-85, per la lettera di Thomas Sims a Phillipps del 20 dic. 1823 cfr. McC. GATCH, 1996, pp. 47-84, in part. p. 71 e ALTENBEREND 2001, pp. 377.

[121] *Les Saints Évangiles* 1830. L'unica copia dell'edizione del 1830 indicata dai cataloghi è quella conservata presso la Biblioteca Universitaria di Cambridge (BSS.208.14.E30). La versione francese utilizzata era quella di Martin. La tiratura dell'edizione del 1830 ammontava a 1000 copie. Cfr. *The Bible of Every Land* 1860, p. 285. Per il ruolo giocato da Sims in questa traduzione cfr. CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims alla Bible Society, [London] 38 Torrington Square, 10 Dec. 1829. Cfr. anche SIMS 1831, p. 152. Pierre Bert fu moderatore dal 1823 al 1828.

quel momento e sino al 1850 il colonnello tornò in quei luoghi ogni anno, generalmente in autunno per trascorrervi tutto l'inverno[122].

Coinvolto a pieno titolo in questo progetto editoriale, Beckwith fece la copia pulita per la stampa della traduzione di Bert, che venne affidata per la stampa all'editore[123], e, insieme allo stesso Sims, corresse personalmente le bozze[124]. Le copie del volume raggiunsero le valli per il tramite di Monastier a Losanna e ne vennero rapidamente distribuite seicento nei due collegi delle valli. Quando Beckwith, tornò in Piemonte per il suo soggiorno annuale, nel dicembre 1831, sollecitò Sims per ottenere dalla *Bible Society* una ristampa di altre duemila copie, invitando a mandarne milleduecento via Genova a Torino al pastore Bonjour, senza alcun segno esteriore che indicasse che erano stati stampati dalla *Società Biblica*, e tenendo come riserva le altre ottocento[125]. Sims, corrispondendo col segretario della *Bible Society* nel 1832, parlava ammirato di questo piano di distribuzione così dettagliato, ammirando la vera e propria strategia militare messa in atto dal colonnello «nella guerra contro il principe delle tenebre e del suo alleato ignoranza» («in the war against the Prince of Darkness and his auxiliary Ignorance»)[126]. Alla prima edizione in *patois* dei vangeli di Luca e Giovanni seguirono dunque altre edizioni nel 1832 e nel 1838[127].

---

[122] Su Beckwith, oltre alla recente e già più volte citata biografia di Franco Giampiccoli, cfr. anche «*O sarete missionari o non sarete nulla*» 1991; MEILLE 1873; PACE 2005, pp. 43-57.

[123] SIMS 1864, pp. 61-63.

[124] CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims a Brandram, [London] 38 Torrington Square, 23 Dec. 1831.

[125] CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims a Brandram, [London] 38 Torrington Square, 23 Dec. 1831. In questa lettera Sims cita ampi passi di una lettera del 12 dic. 1831 inviatagli da Beckwith. A distanza di anni, rievocando questa impresa editoriale, citerà, con qualche modifica, la stessa lettera: «I find things going on pretty well in the Valleys, and I think that what has been done will produce fruit in due time. Our translation succeeds according to our wish, notwithstanding all the prophecies to the contrary, and is the best thing that has been done. Six hundred copies have been distributed in both valleys, and we expect the remainder in a few days. But we want a great many more, and I should feel obliged to you to use your interest with Mr. Brandram to get two thousand copies printed by the Bible society and to send twelve hundred in three cases by Genoa, direct to M. Bonjour, Pasteur Vaudois, Rue de Po, Turin. The Catechism I have not yet proitend, because the manuscript needed correction, as it was the first written, but everybody ...», SIMS 1864, pp. 61-63. Cfr. CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims a Brandram, [London] 38 Torrington Square, 23 Dec. 1831; ivi, lett. di T. Sims a Brandram, 21 Jul. 1832. Cfr. anche ivi, lett. di T. Sims a Brandram, [London] 38 Torrington Square, 2 Jul. 1833.

[126] CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims a Brandram, [London] 21 Jul. 1832

[127] Lett. 12 ago. 1833 cit. in GIAMPICCOLI 2012, p. 45.

Il successo di questa operazione editoriale spinse Beckwith, sin dall'inverno del 1831, a progettare anche una traduzione in piemontese del Nuovo Testamento. In questo caso però, a differenza dell'edizione in *patois* che era rivolta ai valdesi, l'obiettivo era quello di raggiungere i cattolici delle classi sociali inferiori, che vivevano nelle pianure del Piemonte[128]. Un'operazione, quindi, di proselitismo, che segnava la direzione che i benefattori britannici volevano imprimere alla Chiesa valdese, trasformandola in senso missionario[129]. La *Bible Society* accolse la proposta del colonnello e un'edizione completa del Nuovo Testamento in piemontese venne effettivamente pubblicata nel 1834, lo stesso anno in cui morì Pierre Bert[130].

È in questi anni che cessò il diretto interesse di Sims nei confronti dei valdesi. Eccezion fatta per il programma di diffondere in Italia, a partire dalle valli, la traduzione in italiano del *Book of Common Prayer*, che però, come vedremo, era stata originata nel 1841 da un motivo contingente, Sims, che per venti anni, era stato in prima fila tra i benefattori britannici dei valdesi, lascerà il campo a Gilly e a Beckwith. Per quanto sappiamo, dopo il 1828 non si recherà più in Italia e, pur in un'amplissima produzione a stampa, non dedicherà più alcun testo alle vicende dei valdesi sino alla pubblicazione della sua ultima opera, che uscirà proprio nell'anno della sua morte, e di cui parleremo più oltre. È difficile capire se questo calo di attenzione sia stato determinato da qualche motivo specifico. È possibile che Sims fosse convinto che la causa valdese fosse in buone mani con Gilly e Beckwith, due veri e propri geni organizzativi che, a partire dal 1829, coordinarono in maniera sapiente i loro sforzi per aiutare e condizionare la Chiesa valdese[131]. È anche possibile che altri interessi lo abbiamo portato a spendere le sue energie in altre direzioni. Sims infatti fin dal 1815 quando, appena trentenne, aveva iniziato la sua attività editoriale dispiegò la sua azione in molteplici ambiti.

---

[128] CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims a Brandram, [London] 38 Torrington Square, 23 Dec. 1831. Questa edizione impensierì le autorità sabaude cfr. ASTo, *Materie Ecclesiastiche*, Cat. XXXVIII, mazzo 4, «Notizie sull'Inglese detto comunemente il Colonnello della gamba di legno, che da parecchi anni pratica fra i Valdesi», cit. in GIAMPICCOLI 2012, pp. 116-119.

[129] Cfr. MASELLI 2012, p. 58.

[130] *'L Testament Neuv* 1834. Cfr. *Historical Catalogue*, 1903-1911, nn. 5698, 5699. Il libro venne messo all'indice con decreto del 27 novembre 1840. Per un cenno alla traduzione in italiano della Bibbia di Massimo Teofilo, cfr. CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims a Brandram, [London] Earl Street, 28 Mar. 1835.

[131] Dopo essersi recato nelle valli valdesi per una seconda volta nel 1829, Gilly, vi fece ritorno nel 1837, nel 1851, nel 1853 e nel 1855 (in tutto, contando anche il primo viaggio, dunque furono sei le volte che Gilly andò in Piemonte), cfr. GENRE 2003-2004, pp. 56-57, 212-261, 262-277, 331.

Una Chiesa missionaria.

Nel 1815, lo stesso anno che segna l'inizio della sua attività pubblica a favore dei valdesi, Sims pubblicò anche un altro libretto – *The Spirit of British Missions,* – che peraltro come il *Brief Memoir Respecting the Waldenses*, non indicava il suo nome sul frontespizio. Edito dalla *Church Missionary Society*, questo testo delineava una breve storia di dodici società missionarie britanniche che – oltre alle due prime organizzazioni istituzionalmente legate alla Chiesa d'Inghilterra, la *Society for Promoting Christian Knowledge* (Società per la Promozione della Dottrina Cristiana) sorta nel 1698 e la *Society for Propagating the Gospel in Foreign Parts* (Società per la diffusione del Vangelo all'estero) sorta nel 1701– erano state costituite durante tutto il '700 e i primi anni dell'800. Sims non si limitava al campo anglicano, ma dedicava la sua attenzione a tutte le più attive e significative esperienze missionarie britanniche, a prescindere dall'appartenenza confessionale. Si trova quindi la descrizione delle associazioni dei fratelli moravi, dei metodisti, dei presbiteriani, e di quelle organizzazioni come la *London Missionary Society* nata nel 1795 che, sin da subito, ebbero un'impostazione interdenominazionale[132]. Sims descriveva la misera condizione spirituale delle nazioni islamiche e «pagane» del mondo enfatizzando l'utilità dell'attività missionaria. Negli scritti che Sims dedicò alla causa valdese sono molti i riferimenti al dovere morale e politico che la Gran Bretagna aveva di utilizzare la sua influenza e il suo potere per proteggere i valdesi. È evidente come Sims ritenesse l'impero britannico investito di una missione civilizzatrice sia nei confronti dei paesi non cristiani sia nei confronti dei paesi cattolici, che non permettendo la libertà di culto agli evangelici e riformati, degradavano al livello del-

[132] SIMS 1815b. Sims viene identificato come autore di questo volume nella copertina di *Lay-helpers* («Thomas Sims, M. A. Late of Queen's College, Cambridge Author of The Spirit of British Missions»). Le dodici società missionarie di cui parla Sims erano 1. La *Society for Propagating the Gospel in Foreign Parts* (1701); 2. *The Society for Promoting Christian Knowledge* (1698); 3. *The New England Company*; 4. *The Society for the Conversion and Religious Instruction of the Negroes in the British West India Islands*; 5. *The Society in Scotland for the Propagation of Christian Knowledge* (1701); 6. *The United Brethren's Society for the Furtherance of the Gospel,* o *Moravian Missions* (1732). 7. *The Society of Arminian Methodists* (followers of Rev. John Wesley) (1780); 8. *The Baptist Missionary Society* (1792); 9. *The (London) Missionary Society,* (1795); 10. *The Edinburgh Missionary Society* (1796); 11. *The Church Missionary Society* (1801) 12. *The London Society for promoting Christianity amongst the Jews* (1808). La *British and Foreign Bible Society* nacque nel 1804 su impulso della *Clapham Sect*, cfr. BROWNE 1859, in part. vol. I, pp. 481-487 e vol. II, pp. 17-21. Cfr. anche SPINI 1955; SPINI 1971, ora ripubblicate in SPINI 1994, pp. 49-86, 87-98. Sulla *London Missionary Society* cfr. TURTAS 1971.

le nazioni barbare. *The Spirit of British Missions* venne concepito, sin da subito, per essere anche tradotto nelle diverse lingue europee. Sims affermò in effetti di essere stato spinto a scrivere questo volumetto rendendosi conto nei suoi colloqui con i protestanti francesi, incontrati durante il suo *Grand Tour* del 1814, che, anche a causa delle guerre seguite alla Rivoluzione, sul continente, non si sapeva praticamente niente dell'attività missionaria inglese che si era dispiegata negli ultimi decenni[133]. Il testo di Sims venne in effetti pubblicato negli anni seguenti in tedesco, e in francese, e in Francia fu alla base di una più ampia rielaborazione che apparve nel 1821 col titolo di *Exposé de l'état actuel des missions évangéliques chez les peuples infidèles*[134].

Come abbiamo già accennato Sims, tra il primo e il secondo viaggio nelle valli, probabilmente ebbe la cura di qualche parrocchia. In quegli anni i suoi interessi si rivolsero principalmente all'educazione delle classi inferiori. A questo proposito sappiamo che nella primavera del 1820 fu coinvolto nelle attività didattiche della scuola domenicale di St. Paul's Cray, una parrocchia del Kent a poche miglia da Londra[135]. In relazione a questi interessi, Sims contribuì all'attività editoriale della *Church of England Tract Society* di Bristol, una società nata nel 1811 per iniziativa del reverendo John Bull, che aveva l'intenzione di far circolare letteratura devozionale della Chiesa Stabilita presso le classi inferiori[136]. Fu probabilmente per impulso di quest'ultima organizzazione che Sims pubblicò, negli anni a cavallo del 1820, tutta una serie di librettini di storia, morale e teologia. Tra questi vi era una sintetica biografia di Edoardo VI[137], una spiegazione

[133] Cfr. SIMS 1830, p. 360.

[134] GAUSSEN 1821. L'operetta venne tradotta in tedesco da Christian Gottlieb Blumhardt e pubblicata nel terzo e nel quarto numero della «Missions-Magazin», una rivista trimestrale nata nel 1816 come espressione della società missionaria di Basilea. L'edizione in francese apparve a Ginevra nel 1820. Sull'edizione tedesca cfr. SHIRI 1985, pp. 51-53 (che però, erroneamente, afferma che *The Spirit of British Missions* fosse stata scritta dal vescovo di Norwich).

[135] SIMS 1820b, p. 6.

[136] La *Church of England Tract Society* di Bristol non va confusa con la *Religious Tract Society*, nata nel 1799 su basi interdenominazionali e legata allo stesso ambiente evangelico della *London Missionary Society* e della *British and Foreign Bible Society* su cui cfr. JONES 1850; FYFE 2004.

[137] SIMS 1820c. Sims esalta la figura di questo giovane re, pio e colto. Nel testo descrive la Chiesa cattolica come anticristiana («a kind of religion, that was against God's holy word», ivi, p 14) ed esalta la dottrina della giustificazione per fede (rivolgendosi ai suoi giovani lettori Sims scriveva: «What I hope then is this; that you will delight in prayer, but not trust in your prayers as if they could buy the favour of God», ivi, p. 39).

delle principali festività della Chiesa d'Inghilterra legate alla vita di Gesù[138], un'illustrazione delle ragioni per cui si doveva considerare la Bibbia come la parola di Dio[139], un volumetto in cui si narravano la buona morte di tre ragazze povere di St. Paul's Cray[140].

Oltre a questi testi, chiaramente rivolti ai fanciulli delle scuole, altri erano stati scritti per a un pubblico differente, come il piccolo libro di devozione che raccoglieva una serie di passi della Scrittura da leggere quando si era ammalati[141], o quello teso a mostrare l'autorità divina della Bibbia, indirizzato a giovani che già avessero compiuto i loro studi educazione[142], o come un testo, che purtroppo non è stato conservato, che attaccava la diffusione di idee irreligiose, prendendo occasione dalla ripubblicazione di *The Age of Reason* di Thomas Paine[143]. Sims pubblicò inoltre un manualetto per insegnare a leggere agli analfabeti adulti a cui era accluso un piccolo catechismo[144]. In quest'ultimo testo – *The First Step to Learning* – Sims, pubblicava il sermone della Montagna (Mt 5-7) dividendo ogni parola in sillabe. Durante il suo secondo viaggio sul continente Sims procurò che venissero pubblicati in francese sia questo suo libretto, sia una sua piccola raccolta di preghiere tratta dalla liturgia anglicana per ogni mattina e sera della settimana, che presumibilmente aveva già pubblicato in inglese. Entrambi questi volumetti erano stati pensati sia per i protestanti francesi che per i valdesi presso cui vennero inviate un migliaio di copie di ciascuno (peraltro, co-

[138] Non sono riuscito a rintracciare alcuna copia di questo testo. Se ne trova menzione in un elenco di libri pubblicati dalla *Tract Society*, in «The Christian Observer», 18 (1819), p. 337.

[139] SIMS 1827?. Questo volume è ricordato in «The Christian Observer», 27 (1827), pp. 569-570. Se ne trova menzione in un elenco di opere pubblicate da B. Wertheim pubblicata in fondo a BALL 1842.

[140] SIMS 1820b. Sims narrava la storia di tre ragazze che, in virtù dell'istruzione religiosa ottenuta nella Scuola domenicale della parrocchia, pur essendo giovanissime avevano accolto la morte senza timore: Mary W. nel 1815, Elizabeth B. morta nel 1818 a 18 anni e Lydia E. nel 1820 (e il cui funerale venne celebrato, il giorno prima di Pasqua, dallo stesso Sims). Probabilmente simile a questo testo è *Patient Suffering, or the History of Blind Sally*, di cui non si conoscono copie ma che è citato in una lista delle sue opere.

[141] SIMS 1821.

[142] *Remarks on the Divine Authority and various Excellencies of the Sacred Writings; addressed to Young Persons who have had a liberal Education*. Non sono riuscito a rintracciare alcuna copia di questo testo.

[143] *Infidelity brought to the Test; or, a Warning Address to Englishmen, on the Republication of Thomas Paine's "Age of Reason»*. Non sono riuscito a rintracciare alcuna copia di questo testo.

[144] *The First Step to Learning, or, An Easy Introduction to Reading: to which are added the Church Catechism, and a Series of Questions & Answers out of the Holy Scriptures*, cit. in SIMS 1831, p. 153.

me si ricorderà, già nel 1821 Plenderleath aveva fatto conoscere quest'opera di Sims nelle valli)[145].

Accanto a questa letteratura di consumo, nel 1820 Sims dette alle stampe un'opera più ambiziosa, che però rispondeva alle stesse esigenze didattiche: i *Christian records*, in cui, in maniera semplice e accessibile anche a persone di bassa cultura, delineava la storia del cristianesimo arrivando sino all'età contemporanea. Fin dall'introduzione Sims spiegava di aver fatto un'opera volutamente differente dalle grandi opere di storia ecclesiastica protestante che si potevano allora trovare sul mercato editoriale – come le istituzioni di storia della Chiesa, pubblicate in latino da Johann Lorenz von Mosheim tra il 1727 e il 1755 e la già citata storia del cristianesimo di Joseph Milner pubblicata alla fine del secolo – proprio perché il suo scopo era quello di raggiungere i fanciulli e le persone non istruite, che non potevano acquistare libri costosi e che, comunque, non avrebbero avuto gli strumenti intellettuali per affrontarne lo studio[146]. Si trattava, da una parte di un testo pensato per le *charity-schools*, la rete di scuole per i poveri che allora si stava sviluppando nell'Inghilterra della Rivoluzione industriale, e dall'altra, di un testo rivolto fin da subito anche per una circolazione internazionale[147]. Apparentemente il testo raggiunse lo scopo per cui era stato scritto. Ebbe infatti un buon successo editoriale, con almeno sette edizioni fino al 1837[148], e venne poi ripubblicato nel 1846 – col titolo di *History of the Christian Church* – in un ampio volume che includeva anche un'edizione di *The Life of Our Lord* di John Fleetwood e *The Most Eminent Fathers and Martyrs, and the History of Primitive Christianity* di William Cave (che venne ripubblicato nel 1854, 1855,

[145] Sims afferma di aver pubblicato questi testi grazie alla *Société des traités religieux*, diretta dal baron de Staël «Chez M Servier Libraire Rue de l'Oratoire» vicino a Rue St Honoré, SIMS 1830, p. 122. Sims menziona la traduzione in francese di *The First Step to Learning*, fatta per l'uso dei protestanti francesi e dei valdesi del Piemonte, in SIMS 1831, p. 153 indicando come titolo *Le Premier pas* (copia di un testo intitolato *Le Premier pas, ou Méthode facile pour apprendre a lire*, pubblicato nell'Imprimerie de J. Smith, senza indicare la data, è conservata presso la Bibliothèque Nationale de France).

[146] SIMS 1820a. Mosheim (1693-1755), il padre della storia ecclesiastica protestante, pubblicò tra il 1726 e il 1755 le *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquioris et recentioris* che vennero tradotte in inglese da Archibald Maclaine: MOSHEIM 1838.

[147] Per quanto riguarda la storia religiosa più recente Sims prestava particolare attenzione agli ecclesiastici protestanti del Regno Unito del '700. Ricordava anche il grande predicatore francese Jacques Saurin (1677-1730) che ispirò il rev. Charles Simeon, vicario di Holy Trinity, Cambridge.

[148] Siamo riusciti a individuare copie della terza edizione (London, for James Duncan, 1828); della quinta (1835), della sesta (1836) e della settima (1837).

1858, 1865)[149]. Il reverendo William Jowett, missionario della *Church Missionary Society* a Malta, si fece promotore della traduzione di parte dell'opera di Sims in italiano e in greco al fine di «minare la superstizione» che prevaleva nella Chiesa ortodossa e in quella cattolica (che Sims esplicitamente definisce «degenerate Christian Churces»). Il reverendo William Milne, missionario della *London Missionary Society* in Cina, preparò invece una traduzione di alcune sue parti in cinese e, ancora nel 1835, il vescovo anglicano di Madras Daniel Corrie, pensava di farne un'edizione in indostano[150].

In diretta continuità con questa storia del Cristianesimo e con l'enfasi sull'educazione come base di una riforma morale e religiosa, nel 1830 Sims pubblicò un libro contenente le biografie di due figure esemplari per pietà religiosa e impegno sociale, che chiaramente, agli occhi di Sims, rappresentavano simbolicamente le nuove sfide che i cristiani si trovano di fronte nel suo tempo: Jean-Frédéric Oberlin e Auguste Louis, baron de Staël-Holstein[151]. Appartenenti a due generazioni differenti – Oberlin era nato nel 1740, mezzo secolo prima del baron de Staël – al momento della pubblicazione del libro entrambi erano morti da poco, a distanza di un anno l'uno dall'altro, il primo, ad ottantasei anni, nel 1826, mentre il secondo non ancora quarantenne nel 1827. Si trattava di personalità note, che godevano della stima degli ambienti evangelici europei, e Sims, che aveva incontrato Oberlin nel suo viaggio in Francia del 1823[152], alla morte ne aveva scritto sul «Christian Observer»[153].

Jean-Frédéric Oberlin, figlio di un insegnante di Strasburgo, dal 1766 era stato pastore luterano di Waldersbach, sul confine tra Alsazia e Lorena. Teologo ispirato, si preoccupò non solo della crescita spirituale dei suoi parrocchiani ma anche del loro benessere materiale: promosse la costruzione di strade e ponti e il miglioramento delle tecniche agricole, dette vita a una biblioteca itinerante, stabilì una scuola per ognuno dei cinque villaggi della parrocchia e dette vita a degli asili di infanzia per i bimbi sotto i sette anni. Auguste Louis, baron de Staël-

[149] FLEETWOOD 1766. Cfr. MINTON 2004. Copia dell'edizione London, Blackie and Son, 1858 è conservata presso la Special Libraries and Archives dell'Università di Aberdeen (ringrazio June Ellner per avermi fornito indicazioni su questa edizione).

[150] Per le traduzioni in greco e in cinese e per la proposta traduzione in indostano cfr. la lista delle pubblicazioni dell'editore James Duncan, pubblicata in fondo a FORSTER 1836. Su Jowett cfr. GOODWIN, MATTHEW 2004.

[151] SIMS 1830. Il volume di Sims venne recensito in «The Baptist Magazine», 22 (1830), p. 332 («The Baptist Magazine» era l'organo della *Baptist Missionary Society*). Charlotte Brontë possedeva una copia di questo libro, cfr. SMITH 1995, p. 172.

[152] SIMS 1864, p. 57; SIMS 1830, pp. V, 70-71, 83, 84.

[153] SIMS 1830, pp. V-VI.

Holstein, figlio di Madame de Staël, fu uno dei segretari della Società Biblica di Parigi, della *Société de la Morale Chrétienne*, della *Société pour l'Instruction Élémentaire*, della *Société des Traités Religieux de Paris*, e della *Société des Missions évangéliques*[154]. Sims, nel suo libro, faceva precedere le biografie di Oberlin e del barone de Staël, da una breve sintesi della storia del cristianesimo in Francia dai primi secoli dell'era cristiana sino all'epoca più recente[155]. La scelta di dedicare un libro a queste due vite parallele enfatizzava la dimensione simbolica delle loro vite. Entrambi erano stati generosi filantropi, avevano operato per diffondere la Scrittura, si erano opposti alla schiavitù[156]. Ma, evidentemente, per Sims erano significative non solo le somiglianze ma anche le diversità: il primo era un ministro religioso che aveva dispiegato il suo impegno nelle campagne mentre il secondo era un laico che invece aveva operato in una dimensione urbana[157].

Tutte le cose che Sims scrisse in quegli anni, in una maniera o nell'altra, rispondono ad un'esigenza didattica e missionaria, e sembrano tutte potersi ascrivere all'idea che l'educazione e l'istruzione fossero i presupposti imprescindibili per una riforma religiosa, sia per i derelitti che vivevano miseramente in Gran Bretagna, sia per i «pagani» di quelle parti del mondo che non erano state ancora cristianizzate, sia per i valdesi che, se volevano ambire a uscire dalle valli per contrastare le dottrine anticristiane della Chiesa cattolica, dovevano dotarsi di strumenti culturali adeguati. Nel libro dedicato a Oberlin e de Staël, Sims istituisce continuamente paragoni tra la situazione dei paesi dove operavano e quella di Inghilterra, Irlanda, Galles, per mettere in evidenza come si potesse far tesoro di esperienze differenti per risolvere problemi simili[158]. Vi è dunque una coerenza

---

[154] SIMS 1830, pp. 103, 110, 115-116, 117, 123.

[155] SIMS 1830, pp. 1-24. Cfr. ivi, pp. 6, 9 per commenti anticattolici. Cfr. ivi, pp. 9-14, per la storia di Pietro Valdo. Sims sostiene che i valdesi, pur avendo forse derivato il nome da Valdo, esistessero già prima della predicazione di Valdo (ivi, p. 11). A questa introduzione seguivano la biografia di Oberlin (ivi, pp. 25-98) e quella di de Staël (ivi, pp. 99-148) e un'appendice articolata in cinque sezioni: I. *Actual State of the Protestant Churches Throughout France with Remarks* (ivi, pp. 149-163), II. *Act of Self Dedication* di Oberlin (1760), (ivi, pp. 164-169); III. *An Easy Method of Instructing Adults to Read* (ivi, pp. 170-173; cfr. anche SIMS 1831, pp. 153-155); IV. A *Prayer which M. Oberlin and His Wife Were Accustomed to Use Together* (ivi, pp. 174-177); V. *Monument to Oberlin's Memory and an Institution to Perpetuate Infant Schools at Ban De La Roche* (ivi, pp. 178-180).

[156] SIMS 1830, pp. 136-138. Di Oberlin Sims, sottolineava, l'impegno come educatore, come riformatore sociale e per aver coinvolto le donne nel lavoro parrocchiale.

[157] SIMS 1830, p. VII.

[158] SIMS 1830, pp. 31-32, 36, 38, 42-45, 52-54, 57-58, 61-62, 77-78, 81-82, 93-95, 113-114. Sims in questo libro fa anche considerazioni molto significative su come fosse indispensa-

tra l'attività editoriale di questi anni e l'impegno a favore delle scuole nelle valli valdesi, come anche per la diffusione delle Scritture in una lingua comprensibile alle classi inferiori. Pur su posizioni evangeliche, e non disdegnando la collaborazione con i metodisti, Sims attribuiva alla Chiesa d'Inghilterra un ruolo guida in ambito sociale e missionario. Si trattava, di fatto, della posizione degli evangelici che avevano dato vita alla *Church Missionary Society*. Sims riteneva però che la Chiesa d'Inghilterra, per essere all'altezza delle aspettative, dovesse riformarsi radicalmente. Con la fine degli anni '20, si assiste a un mutamento di direzione negli interessi di Sims. Da una parte, come abbiamo visto, si ritrasse dall'attività in favore dei valdesi lasciando il campo a Gilly in Inghilterra e a Beckwith nelle valli, dall'altra, sembra di avvertire un minore interesse rispetto all'attività pastorale ed educativa. È probabile che questo cambiamento fosse stato determinato anche dal fatto che lui stesso, intorno a quegli anni, venne nominato cappellano domestico della duchessa vedova di Beaufort, cessando presumibilmente il suo impegno didattico. Elizabeth Boscawen, nata nel 1747, era la figlia di un importante ammiraglio britannico e nel 1776 aveva sposato Henry Somerset quinto duca di Beaufort, di cui era rimasta vedova nel 1803. Di tiepide simpatie evangeliche, ma amica di Hannah More – una delle più importanti esponenti dell'ala evangelica della Chiesa d'Inghilterra, originaria di Bristol – la duchessa morì il 15 giugno 1828. È possibile dunque che Sims sia stato suo cappellano solo per un paio d'anni (la prima menzione alla sua carica di *domestic-chaplain* risale al 1826). Furono però i nuovi compiti e il nuovo ambiente che fecero con ogni probabilità sorgere in lui la convinzione che la Chiesa d'Inghilterra dovesse rinnovarsi profondamente e fosse quindi necessaria un'azione politica di riforma[159].

Una Chiesa da riformare: laici e vescovi.

Se ancora nel 1827 Sims pubblicava, forse come omaggio alla sua protettrice a cui era dedicata, una raccolta di ventisette sermoni, che non si segnalano per particolare originalità, di lì a poco intervenne nell'agone politico con due testi che si inserivano nel dibattito, allora molto acceso, sulle riforme della Chiesa

---

bile insegnare l'inglese a tutti quelli che vivevano nelle colonie britanniche, come modo di rafforzare la coesione dell'Impero, ivi, p. 43.

[159] Sui rapporti tra la duchessa vedova di Beaufort e Hannah More cfr. STOTT 2003, pp. 160-161.

d'Inghilterra[160]. In *Lay-helpers: Or, a Plea for the Co-operation of the Laity with the Clergy* del 1831 Sims proponeva la costituzione di una rete di associazioni anglicane – «Church of England Visiting Associations» – che avrebbero dovuto visitare le persone bisognose di assistenza materiale e spirituale.

Sims partiva dalla constatazione che negli ultimi anni la popolazione britannica era aumentata notevolmente e con essa anche il numero di crimini, ed identificava nella vendita dei liquori (e soprattutto del gin) una delle cause principali dell'aumento di infermità mentali e crimini tra le classi inferiori. Per porre rimedio alla situazione di degrado riteneva che i laici avrebbero dovuto affiancare con un'opera di sostegno il clero visitando le case dei poveri, consigliando e dando assistenza spirituale. Le visite dei laici avrebbero avuto una funzione di moralizzazione, dato che in questo modo si sarebbero potute conoscere le necessità degli strati più umili della società, dare consigli, istruire, fornire bibbie, libri di preghiera e libretti devozionali. Attraverso queste visite si sarebbe potuto indurre questa umanità derelitta a rispettare il riposo domenicale. Sims metteva infatti in evidenza quanto fosse insensato pensare che i sermoni da soli potessero indurre le persone ad andare in chiesa, dato che ad ascoltarli erano quelli che già si recavano in chiesa. I parroci avrebbero dovuto presiedere queste associazioni di laici, e Sims enfatizzava come la cooperazione del laicato con il clero fosse in continuità sia con lo spirito e la pratica della Chiesa primitiva[161], che con l'originaria azione della Chiesa di Inghilterra[162]. Oltre a un ampio corredo di citazioni scritturali[163], per mostrare come la cooperazione del laicato col clero fosse uno dei caratteri della Chiesa primitiva, Sims pubblicò ampi estratti delle *Origines Ecclesiasticae, or Antiquities of the Christian Church* del teologo Joseph Bingham (pubblicato in dieci volumi tra il 1708 e il 1722)[164]. In continuità con il lavoro pubblicato l'anno precedente, Sims riprendeva l'esempio dell'attività pastorale di Oberlin[165], e dell'impegno di un laico come de Staël[166]. Sims rilevava un ritardo della Chiesa d'Inghilterra rispetto ad altre esperienze ecclesiali, mettendo in evidenza

[160] SIMS 1827b. Morta ormai Elizabeth, Sims dedicò il volume a sua nuora Charlotte-Sophia, duchessa di Beaufort.

[161] SIMS 1831, pp. 39-45.

[162] SIMS 1831, pp. 45-53.

[163] SIMS 1831, pp. 63-68.

[164] SIMS 1831, pp. 141-144. Tra le fonti utilizzate da Sims per scrivere questo volume vi erano: BLOMFIELD, 1830 (cfr. SIMS 1831, pp. 14-20); CHALMERS 1821-1826 (SIMS 1831, pp. 21-24, 36-38, 58-61, 87-88); SUMNER 1829 (SIMS 1831, pp. 78-83); SCHIZZI 1826 (SIMS 1831, p. 102); WOODWARD 1701.

[165] SIMS 1831, pp. 70-71, 114-119.

[166] SIMS 1831, pp. 120-122.

l'importanza delle associazioni del laicato cattolico che aveva visto all'opera nei suoi viaggi in Francia e in Italia[167]. La Chiesa, nella ricerca del contributo dei laici, non doveva coinvolgere solo i maschi ma anche le donne. L'azione dei laici avrebbe dovuto dirigersi soprattutto verso le persone delle classi inferiori in difficoltà: prigionieri, marinai, minatori, operai nelle manifatture. Come in tutte le opere di Sims, anche se tra le righe, emerge chiaramente l'idea che la Gran Bretagna, in quella fase storica, fosse stata chiamata dalla provvidenza a giocare nel mondo un ruolo analogo a quello che l'Impero romano aveva avuto nei primi secoli della Cristianità. Proprio per non mancare a questo compito storico, era indispensabile il benessere morale e spirituale di tutte le classi. È, a questo proposito, estremamente significativa l'enfasi sul fatto che il volontariato in favore dei marinai fosse in qualche modo una sorta di compenso, per il contributo che i loro sforzi davano alla prosperità della Gran Bretagna e alla sua espansione imperiale[168]. Sims ancora una volta univa pratica e teoria e nel 1831 entrò a far parte di una Società, legata al gruppo di Clapham, che voleva promuovere l'osservanza del riposo domenicale («To promote the due Observance of the Lord's day») appena costituitasi a Londra per iniziativa di Joseph Wilson[169].

In *A Model of non-secular Episcopacy: including Reasons for the Establishment of Ninety-four Bishopricks in England and Wales* del 1832 Sims suggeriva la necessità di una profonda riforma dell'episcopato anglicano al fine di liberarlo dai condizionamenti politici e come passo per "democratizzare" la Chiesa[170]. Sims auspicava un superamento graduale del ruolo politico dei vescovi proponendo, in primo luogo, che alla morte di ogni vescovo si dichiarasse estinto il rango di barone unito alla carica episcopale in maniera tale che il successore fosse semplicemente un vescovo e non anche un pari del regno. In secondo luogo proponeva di sopprimere la dignità arcivescovile, anche in questo caso aspettando la morte degli arcivescovi allora in carica per sostituirli con dei semplici vescovi. In terzo luogo proponeva che la nomina dei vescovi non venisse più fatta dalla Corona, o dal primo ministro, e che la loro elezione non venisse fatta dal decano e dal capitolo ma dai membri ecclesiastici e laici di un sinodo diocesano, che avrebbe dovuto condividere poi col vescovo i diritti di patronato. Infine, co-

---

[167] SIMS 1831, pp. 101-102.

[168] SIMS 1831, p. 81.

[169] BAYLEE 1857, p. 218. Joseph Wilson era cugino di Daniel Wilson (1778-1858), allora vicario di Islington e, successivamente vescovo anglicano di Calcutta. Lo stesso Daniel Wilson dette un'importante contributo a questa organizzazione (che esiste tuttora).

[170] Su questo testo di Sims cfr. STEPHENSON 1961. Il testo di Sims era una risposta a *Plan for a New Arrangement and Increase in Number of the Dioceses* di Lord Henley (HENLEY 1834). Cfr. anche BURNS 1999, p. 193; BURNS, INNES 2003, p. 155.

me quarto e ultimo punto, Sims prevedeva che il vescovo di ciascuna diocesi potesse, col concorso del sinodo, nominare tra il suo clero dei vescovi suffraganei che, senza rinunciare alle proprie parrocchie, potessero alleggerire i suoi impegni ogni volta che fosse stato necessario. Sims poi faceva uno schema preciso di come suddividere le diocesi allora esistenti sulla base della popolazione e dell'estensione territoriale, arrivando per l'appunto al numero di novantaquattro diocesi di contro alle ventisei che allora esistenti. Come non mancava di osservare il «Christian Observer» in un'ampia recensione del volumetto, proprio mentre il governo britannico proponeva una ristrutturazione amministrativa e finanziaria della Chiesa anglicana in Irlanda che avrebbe ridotto il numero dei vescovi e degli arcivescovi irlandesi della metà, lui proponeva di quadruplicare il numero dei vescovi d'Inghilterra[171]. Per quanto poi riguarda le entrate vescovili, Sims proponeva di dare a tutti i vescovi lo stesso stipendio di 1500 sterline l'anno (con l'unica eccezione per i vescovi che vivevano a Londra che avrebbero dovuto prendere 2000 o 2500 sterline, dato che vivere nella capitale era assai più costosto che nel resto paese). Sims prevedeva poi un nuovo sistema di assemblee ecclesiastiche che andava da assemblee mensili di tutto il clero di una parrocchia, con i membri del sinodo, i *churchwardens* e gli *overseers*, sino a un sinodo generale da tenersi un anno sì e un anno no a Westminster con i pari del regno, i vescovi e un chierico e un membro del sinodo eletti da ogni diocesi[172].

Nel febbraio 1835 Robert Peel aveva istituito una commissione ecclesiastica che avrebbe dovuto mostrare cosa non funzionava nella Chiesa di Inghilterra, proporre dei rimedi al legislatore e verificare la loro concreta attuazione. La commissione era composta da ecclesiastici, scelti dall'arcivescovo di Canterbury e da membri laici, scelti dallo stesso Peel. Quando di lì a pochi mesi il governo di Peel cadde e subentrarono gli *Whigs* la commissione venne rinnovata (nel giugno 1835) e resa permanente l'anno successivo (*Ecclesiastical Commissioners for England*). La Commissione elaborò un piano per la redistribuzione delle diocesi, che a un certo punto contemplò l'ipotesi di unire la diocesi di Sodor e Man con quella di Carlisle[173]. Contro questa proposta sorsero molte obiezioni e tra le numerose petizioni che vennero presentate alla Commissione ecclesiastica ve ne fu anche una firmata da Sims[174].

---

[171] *Publications on Church Reform* 1833, pp. 372-375.

[172] Sims sosteneva anche che i vescovi in Galles dovessero conoscere il gallese. Cfr la recensione in «The Christian Observer», 33 (1833), pp. 372-375. Il testo di Sims venne discusso anche dalla «Eclectic Review», 8 (1832), pp. 281.

[173] Su queste vicende cfr. GASH 1973; CORNISH 1910; CHADWICK 1966-1970.

[174] *Memorial* 1838, pp. 163-164. Cfr. *Accounts and Papers*, Session 31 January – 17 July 1837. Cfr. anche *Church Reform* 1904, p. 142.

È significativo rilevare che, probabilmente, tra le suggestioni che spinsero Sims ad elaborare il suo schema di riforma per la Chiesa d'Inghilterra vi fosse anche il modello ecclesiale valdese, o, per meglio dire, l'immagine che di quel sistema si era fatto, e che riteneva essere il più vicino a quello evangelico[175].

La biografia di Adelaide Zaire e l'impegno contro la schiavitù.

Dopo la morte della duchessa di Beaufort, Sims probabilmente tornò all'attività pastorale nelle parrocchie. Sicuramente intorno alla metà degli anni '30 celebrava talvolta il culto presso la Broadway Chapel di Westminster[176]. Ed è probabilmente in connessione con un rinnovato impegno pastorale, che nel 1837 Sims aveva pubblicato una raccolta di inni per bambini – *Sacred and Moral Songs for Children in Schools and Families* – che includeva, tra gli altri, trentaquattro inni scritti da lui stesso, quattordici dell'ex capitano schiavista John Newton, quattro di William Cowper e trentasei del dottor Isaac Watts (che ebbe un'altra edizione 1839)[177]. Le melodie erano state adattate da Daniel Gray, organista di Broadway Church[178].

Il 26 ottobre 1834, durante un servizio mattutino alla Broadway Chapel, Sims ricevette una nota che chiedeva le preghiere della congregazione per una persona malata che più tardi lui stesso andò a trovare per offrire il suo conforto spirituale. Si trattava di una donna di colore di nome Adelaide Zaire, nata intorno al 1770 a Guadalupa da due schiavi[179]. Nel 1798 si era sposata con un certo Hippolite Celestin Vannier. I due trovarono impiego al servizio del duca di Kent, allora nelle Indie Occidentali, uno come cuoco e l'altra come lavandaia. I Vannier seguirono il loro padrone in Inghilterra (nel 1800) e poi a Gibilterra (nel 1802), dove si trattennero per qualche tempo anche dopo la sua partenza. Nel

[175] PINNINGTON 1969, p. 66; PILONE 2005-2006, p. 65.

[176] In quegli anni era curato della cappella di St. Margaret's, nota per l'appunto come Broadway Chapel, il rev. George Mutter.

[177] SIMS 1837 (che ebbe una seconda edizione nel 1839). Cfr. SIMS 1839a, pp. 70-71. Gli inni scritti da T. S. nell'edizione 1839 sono alle pp. 8, 15, 16, 17, 18, 19 (Manchester), 21 (Baden), 23 (Vienna), 25 (Piedmont), 29 (Nazareth), 30 (Nazareth), 31 (Munich), 32 (Bromsgrove), 36 (Baden), 37 (Rohrau), 38 (Dalston), 41 (Halle), 42 (Nazareth), 46 (Egypt), 47 (Victoria), 49 (Victoria), 53 (Milan), 54, 55 (Bithynia), 57 (Theodora), 58 (Palestine), 59 (Stanmore Parva), 59 (Brussels), 63 (Stanmore Parva), 64 (Padua), 65 (Bath), 84 (Gilead), 85 (Gilead), 105 (Persia).

[178] SIMS 1839b, p. VIII.

[179] SIMS 1839a, p. 3.

1809 decisero di recarsi in Inghilterra, ma durante il viaggio per una tragica fatalità Celestin cadde in mare e affogò[180]. Rimasta vedova, nel 1816 Adelaide Zaire si sposò con un certo François Louis Constant Du Plessis che però di lì a poco la abbandonò lasciandola in una situazione di indigenza[181]. Intorno al 1821 iniziò a frequentare la Broadway Chapel. Poiché Adelaide Zaire aveva solamente una copia del Nuovo Testamento, che leggeva con difficoltà perché scritto in caratteri troppo minuti, nel 1836 Sims chiese alla Società Biblica di farle dono di una bibbia in francese[182]. Interessò poi alle sue vicende il reverendo Henry Raikes, cancelliere della diocesi di Chester, il reverendo George Davys, decano di Chester (e in seguito vescovo di Peterborough) e Sir John Conroy. Grazie a quest'ultimo ottenne per lei una pensione da parte della duchessa di Kent[183]. Adelaide Zaire morì il 25 maggio 1838 e l'anno successivo Sims pubblicò la sua biografia: *Adelaide Zaire, of Guadaloupe, an Emancipated Negress*, London, James Nisbet, 1839[184]. Si tratta, ovviamente, di un testo che, ancora una volta, presentava una vicenda esemplare a fini di pedagogia morale.

È possibile che la vicenda di questa ex-schiava che Sims aveva così preso a cuore abbia contribuito ad orientare gli interessi di questa fase della sua vita. Nel 1840 Sims pubblicò una documentata storia del commercio schiavista e della sua abolizione intitolata *Africa, and her Children*[185]. La tratta degli schiavi era stata resa illegale dalla Gran Bretagna nel 1807 dopo un'intensa campagna che, com'è noto, aveva visto in prima fila Wilberforce. Nel 1833 il Parlamento votò infine l'abolizione della schiavitù in tutte le colonie dell'Impero (con effetto a partire dall'agosto dell'anno successivo). Da quel momento la battaglia degli antischiavisti britannici si concentrò su come operare per stroncare il commercio di schiavi di contrabbando. Sims affermava nell'introduzione di aver iniziato a lavorare a questo volume già alcuni anni prima, ma che aveva deciso di rimandare la sua pubblicazione quando aveva saputo che Thomas Fowell Buxton – uno dei maggiori protagonisti della lotta contro la schiavitù – stava per pubblicare un libro su questo tema (si tratta di *The African Slave Trade and Its Remedy* che venne poi pubblicato nel 1839, suscitando un ampio dibattito in Inghilterra). Sims auspica-

---

180 SIMS 1839a, pp. 10-11.

181 ARMYTAGE 1886, p. 128. Cfr. PELET 1947, p. 33.

182 CUL, BSA/D1/1/71, *Thomas Sims Letters*, lett. di T. Sims a Brandram, [London] Earl Street, 28 Mar. 1835; ivi, lett. di T. Sims a Brandram, [London] 38 Torrington Square, 24 Jul. 1835.

183 SIMS 1839a, p. 28.

184 SIMS 1839a. Sims pubblicò anche una biografia di Adelaide Zaire su «The Christian Observer», 31(July 1840), pp. 443-447.

185 SIMS 1840a.

va che tutti i governi civili dichiarassero una vera e propria guerra allo schiavismo e chiedeva il sequestro di ogni nave schiavista, anche se al momento della cattura non conteneva schiavi[186]. Il nodo centrale dell'argomentazione di Sims era però la convinzione che, per eliminare alla radice la tratta degli schiavi, fosse necessario eliminare la complicità delle nazioni africane in questo turpe commercio. Per far questo era indispensabile instillare nei popoli africani un senso morale e questo, ai suoi occhi, era possibile solo attraverso l'istruzione religiosa e, dunque, le nazioni «civili» e in primo luogo la Gran Bretagna, avevano il dovere etico di favorire l'attività dei missionari. Per prepararsi a un'efficace azione di evangelizzazione era necessario che i missionari studiassero le lingue e i dialetti africani e dunque il presupposto inziale era quello di preparare dei dizionari con l'aiuto degli schiavi liberati. Riteneva poi necessario formare un corpo di missionari ed educatori neri a partire dagli ex-schiavi delle Indie Occidentali. Accanto alla formazione morale e religiosa, compito dell'Inghilterra sarebbe stato poi quello di favorire i commerci legittimi con l'Africa[187].

Il Book of Common Prayer *in italiano.*

Nel dicembre 1839 Sims divenne rettore di St. Swithun a Winchester[188]. Con ogni probabilità si tratta della prima parrocchia formalmente affidata a lui. La sua attività editoriale rallentò considerevolmente e, apparentemente, si limitò ad una serie di articoli pubblicati nel 1840 nella rivista «Church of England Family and School Magazine»[189].

Il 25 ottobre 1841 a Winchester morì nella sua casa nel precinto della cattedrale il canonico George Frederick Nott, un reverendo anglicano dai molteplici interessi culturali, che aveva passato gran parte della sua vita in Italia e che, oltre ad essere bibliofilo raffinato e vorace era anche appassionato collezionista di antichità[190]. La vendita della sua preziosa biblioteca, che consisteva in più di dodi-

---

186 SIMS 1840a, p. 1.

187 SIMS 1840a, passim.

188 Cfr. Hampshire Record Office, Winchester, 35M48/6/1381 (induction mandate), ivi, 21M65/E2/990 (presentation deed). Cfr. anche *Return of the Names of All Non Resident Incumbents* 1850.

Vescovo della diocesi era l'evangelico Charles Richard Sumner, che Sims aveva citato con favore in SIMS 1831, p. 75.

189 Sul periodico «Church of England Family and School Magazine» cfr. WOLFF, NORTH, DEERING 1977. Gli articoli di Sims vennero poi raccolti in volume: SIMS 1840b.

190 VILLANI 2012.

cimila volumi, ebbe luogo a Winchester nel gennaio 1842[191]. Nott, dieci anni prima, aveva pubblicato una traduzione in italiano del *Book of Common Prayer*, probabilmente per giustificare la sua lunga assenza dall'Inghilterra[192]. Gli esecutori del testamento di Nott si misero in contatto con la *Society for Promoting Christian Knowledge* per offrire al prezzo di 100 sterline una nuova edizione della traduzione che Nott aveva rivisto e già stampato, ma che era ancora da rilegare. La *Società* declinò l'offerta. Per anni aveva atteso invano una revisione promessa dallo stesso Nott, ma dissensi di carattere teologico e incomprensioni di altro genere avevano fatto naufragare questa edizione che lui, per l'appunto, aveva infine deciso di pubblicare a suo spese. Per questo la *Society for Promoting Christian Knowledge* in quello stesso 1841 pubblicò una sua edizione che era stata rivista, in tempi diversi prima da Gabriele Rossetti e poi da Giovan Battista Di Menna e George William David Evans[193].

Thomas Sims si fece avanti e comprò sia il *copyright* che l'edizione già stampata[194], che donò alla *Prayer-book and Homily Society*[195]. Questa associazione, nata a Londra il 20 maggio 1812 per iniziativa di un gruppo di evangelici (sia chierici che laici), era sorta con l'obiettivo di stampare e distribuire il *Book of Common Prayer* e il *Book of Homilies* sia in inglese che nelle traduzioni che fossero state ritenute utili dai missionari. Era, ideologicamente, contigua alla *Church Missionary Society* e alla *British and Foreign Bible Society*, e dunque non sorprende trovare Sims tra i suoi sostenitori[196].

---

[191] *A Catalogue* [1842]. Cfr. anche *Antiquarian Researches* 1842.

[192] *Libro delle Preghiere Comuni* 1831. Londra era sicuramente una falsa indicazione tipografica dato che, con ogni probabilità, il libro era stato pubblicato a Livorno presso la tipografia di Giulio Sardi, cfr. VILLANI 2012, pp. 855-858.

[193] *Libro delle Preghiere Comuni* 1841. Per le vicende di questa revisione cfr. CUL, SPCK.MS A16/1, *Foreign Translation Committee*, 1834-1844, c. 205, 13 Dec. 1841, cfr. GRIFFITHS 2002, in part., per le versioni in italiano, cfr. pp. 513-515 (num. 66.8).

[194] Nel foglio inserito tra le pp. 124 e 125 della copia del catalogo di vendita della biblioteca di Nott conservata presso l'archivio della cattedrale di Winchester (DC/L/3/1) vi è una nota che segnala il «Rev.d Sims» come acquirente del copyright e di 500 copie del *Libro delle Preghiere Comuni* per la cifra di 13 sterline («Copyright Italian Liturgy by D^{r}. Nott & 500 copies»), cfr. l'analoga nota nel volume conservato presso l'Hampshire Record Office, 11M70/B7/91.

[195] SIMS 1864, pp. 63-72. Per una menzione della *Prayer-book and Homily Society* (PBHS) da parte di Sims, cfr. SIMS 1831, p. 74.

[196] Questa società nacque con il proposito di far circolare all'estero, in traduzione, alcune pubblicazioni della Chiesa d'Inghilterra, che, ovviamente, per la loro natura confessionale non potevano essere distribuite dalle società interdenominazionali. La PBHS pubblicò il *Book of Common Prayer* in almeno dodici lingue mentre pubblicò le *Homilies* in inglese (senza alcun apparato critico). I due libri delle Omelie – *Certain Sermons or Homilies Appointed to Be Read in Churches* – comprendono trentatré sermoni in cui si sviluppano le dottrine riformate della

Sims, nei suoi contatti con l'Italia, si era convinto che il *Book of Common Prayer* potesse essere un importante strumento di evangelizzazione non solo per i valdesi ma anche per i cattolici, trattandosi di una liturgia in cui in larga parte si riprendeva il «linguaggio devozionale delle prime chiese cristiane», purificato degli elementi dottrinali medievali. Si trattava dunque di un testo particolarmente indicato a rivitalizzare «in chiese e paesi corrotti sentimenti e pratiche di carattere realmente evangelico»[197]. In sostanza dunque era una liturgia simile a quella cattolica ma priva degli elementi superstiziosi della scolastica medievale. Già nel 1827 vennero inviate dall'editore anglicano Rivington nelle valli dieci copie del *Book of Common Prayer* tradotto in italiano, insieme a ventuno in francese e quattro in latino[198].

Chiesa d'Inghilterra. La prima edizione pubblicata sotto il regno di Edoardo VI nel 1547, conteneva dodici omelie, scritte in massima parte da Thomas Cranmer soprattutto intorno alla dottrina della giustificazione per fede, la seconda edizione del 1562 comprendeva venti omelie scritte in larga parte dal vescovo John Jewel. Questo testo venne ripubblicato, senza variazioni, nel 1559, nel 1560, nel 1562, e nel 1563. Un'ulteriore edizione del 1571 includeva una ventunesima omelia sulla ribellione. Sulla PBHS si vedano gli *Annual reports* di questa Società dal 1813 al 1874 conservati presso la British Library di Londra e la Bodleian Library di Oxford, cfr. anche STOCK 1899-1916, vol. I, p. 154; Lambeth Palace Library, *Tait* 239, cc. 117-20 (*Letter on the Prayer Book and Homily Society*, 1878). La PBHS aveva sede in Salisbury Square a Londra, cfr. London Metropolitan Archives, Main Print Collection, Pr.516/SAL, James Findlay, *View of no.18 Salisbury Square, premises of Prayer Book and Homily Society*,.

[197] «The above train of ideas leads me at once to refer to one important measure for civilizing and evangelizing not only Piedmont but Italy, through its whole extent: namely, by circulating the Church of England Book of Common Prayer – a Liturgy containing so much of the devotional language of the early Christian churches, separated from the rubbish and superstition inserted during the mediaeval dark ages, that it is peculiarly fitted for the high and holy work of reviving in corrupted churches and countries sentiments and practices of a truly evangelical character», SIMS 1864, pp. 63-72.

[198] ASTV, Serie V, 3, *Corrispondenza, Lettere Ricevute, 1826-1830* (già Serie III, 3), c. 54 e sgg. cit. in MASELLI 2006, p. 208. La casa editrice Rivington venne fondata nel 1741 dal libraio-editore Charles Rivington (1688–1742), che sin dal 1711 aveva rilevato l'impresa di Richard Chiswell (1639–1711). Dopo la morte di Charles successero alla direzione della casa editrice i suoi due figli John (1720–1792) e James Rivington (1724–1802), quest'ultimo, costretto dai debiti a vendere la sua parte emigrò negli Stati Uniti. John, proseguendo la linea editoriale inaugurata del padre divenne di fatto l'editore della Chiesa d'Inghilterra dei suoi tempi e, nel 1760, divenne l'editore "ufficiale" della *Society for Promoting Christian Knowledge* (la casa Rivington rimase l'editore della SPCK sino agli anni '30 dell'800). Nella società entrarono successivamente come soci prima i due figli di John – Francis (1745-1822) e Charles (1754-1831) – e successivamente i nipoti, nel 1810 John (1779-1841), il figlio di Francis, e nel 1827 George (1801-1858) e Francis (1805-1885), figli di Charles. In quegli anni Rivington rinforzò il suo legame con la Chiesa Alta pubblicando dal 1833 i *Tracts for the Times*. Gran parte delle opere di Sims vennero pubblicate presso questa casa editrice. Cfr. RIVINGTON 1894.

Come abbiamo visto, dopo l'impegno per la pubblicazione della Scrittura in *patois* (per i valdesi) e in piemontese (per i cattolici), Sims per una decina d'anni non aveva dedicato un'attenzione specifica all'Italia e ai valdesi e aveva indirizzato il suo impegno verso altre direzioni, dall'educazione morale e religiosa delle classi inferiori, all'attività missionaria in Africa, alla riforma della Chiesa d'Inghilterra. Molti dei progetti che lui stesso aveva avviato erano ora portati avanti da Gilly, dal 1827 canonico della cattedrale di Durham, e dal colonnello Beckwith. Entrambi condividevano con lui l'idea che la Chiesa valdese potesse diventare il nucleo da cui far partire un'offensiva missionaria nei confronti dell'Italia, grazie al mito dell'origine apostolica delle chiese delle valli e all'altrettanto mitica visione che assimilava il moderatore a un vescovo (non è un caso che, sin dagli anni '20, sia Gilly che Sims avessero presentato al pubblico inglese Rodolphe Peyran come una sorta di vescovo)[199]. Per dispiegare questo ambizioso progetto era però necessario, in primo luogo, convincere i pastori valdesi della necessità di apportare dei cambiamenti che avrebbero attrezzato le loro chiese ai nuovi compiti a cui erano chiamati. Sia la struttura di governo delle chiese delle valli, sia la loro liturgia erano troppo "protestanti" per poter essere attraenti nei confronti di un paese come l'Italia che, dalla Controriforma, aveva costruito la sua identità culturale sull'identificazione con la Chiesa cattolica. In una fase storica in cui le classi intellettuali e dirigenti degli stati italiani si ponevano il problema di sottrarsi al dominio straniero per superare la frammentazione politica, gli amici anglicani dei valdesi ritenevano che sarebbe stato un tragico errore proporre un modello di Chiesa che, in quanto protestante, venisse percepito come estraneo alla tradizione italiana. In questa visione, i valdesi avrebbero dovuto ritrovare se stessi, eliminando le sovrastrutture che i conflitti confessionali avevano imposto loro, quando l'originaria Chiesa cristiana delle valli del Piemonte aveva aderito al calvinismo. Sims, Gilly, Beckwith erano convinti che quella d'Inghilterra fosse, tra le Chiese storiche, la più vicina al modello apostolico, sia come struttura di governo, sia dal punto di vista liturgico, e dunque potesse rappresentare un modello per una rinnovata Chiesa valdese. In quanto *via media* tra il cattolicesimo della controriforma e il protestantesimo, non solo rappresentava quanto di più vicino ci fosse al valdismo delle origini, ma sarebbe stato anche un modello più attraente per gli italiani e avrebbe così contribuito alla trasformazione del nascente "risorgimento" politico in una riforma morale e religiosa. Con tipico pragmatismo anglosassone, più che le questioni teologiche, comprensibili solo a una ristretta élite, contavano le cose che la totalità dei fedeli

[199] GILLY 1824, p. 74.

comprendeva immediatamente, come la struttura organizzativa della Chiesa e la sua liturgia.

Per quanto riguarda la liturgia, i valdesi non ne avevano una propria ma usavano quella delle chiese riformate svizzere e, a seconda delle loro preferenze, i loro pastori potevano usare quella di Ginevra, quella di Losanna o quella di Neuchâtel[200]. Nel 1824 il moderatore Pierre Bert aveva pensato di comporne una autonoma. Il progetto non ebbe seguito, ma il fatto che questa proposta venisse fatta allora, dopo il secondo viaggio di Sims nelle valli e l'incontro con Gilly, induce a pensare che sul moderatore avessero avuto una qualche efficacia le pressioni degli amici anglicani. Questa congettura è basata anche sul fatto che fu sicuramente Gilly che, a distanza, di qualche anno, nel 1829 operò concretamente per ottenere il consenso dei valdesi all'introduzione di una liturgia uniforme in tutte le comunità che avrebbe dovuto conformarsi a quella anglicana[201]. Venne nominata una commissione che però, contrariamente ai desideri degli amici britannici, decise di non utilizzare come modello il *Book of Common Prayer*, ma le tradizionali liturgie riformate svizzere. Il testo venne in larga parte scritto da Georges Muston, formatosi a Losanna e *modérateur adjoint* dalla Tavola Valdese dal 1828 al 1833. Sottoposto a vari giri di revisione poté essere pubblicata solo nel 1837, dopo essere stato accuratamente esaminato dei pastori e approvato dal Sinodo. Dopo la pubblicazione la tavola ne mandò due copie ad ogni chiesa, uno per il tempio e l'altro per il presbiterio, pregando i pastori di servirsi esclusivamente di questa liturgia nella celebrazione del culto pubblico. Una nuova edizione uscì nel 1842 con alcune modifiche, compresa l'inclusione di un formulario per il servizio funebre composto da Jean Pierre Bonjour – il genero di Pierre Bert – largamente debitore all'influenza anglicana[202]. Il fatto comunque che, finalmente,

---

[200] GENRE 2003-2004, pp. 82-84. Il moderatore Bert aveva in animo di «rédiger une liturgie pour l'usage publique de nos Vallées», ASTV, Serie V, 76, *Corrispondenza, Lettere Spedite, 1823-1827*, Bert a Monastier, 5 mag. 1824. Cfr. BELLION 1964-1965, pp. 54, 102-103.

[201] JAHIER 1902, p. 6; PEYROT 1971, p. 44; GENRE 2003-2004, pp. 57, 82-84. Cfr. anche HENDERSON 1845, p. 223. Significativamente tra i libri che vennero inviati dai benefattori inglesi alla biblioteca del collegio di Torre Pellice vennero inviate traduzioni in francese del *Book of Common Prayer*, cfr. GENRE 2003-2004, pp. 76-78. Cfr. GENOVESE 1998-1999, pp. 32, 43, 46, 54, 58.

[202] *La liturgie* 1837; *Liturgie Vaudois* 1842 (altra ristampa Pinerolo, 1872). La commissione era composta dal moderatore A. Rostaing, dal vice moderatore G. Muston, da J. Vinçon, segretario della tavola, P. Bert, ex moderatore e presidente della Commissione dell'Ospedale, J. P. Bonjour, cappellano degli ambasciatori protestanti di Torino. Su questa vicenda, cfr. ASTV, Serie V, 34, num. 301, piano della scuola Gilly del 18 ago. 1829; ivi, Serie V, 77, lettera a Gilly del 22 ott. 1829; ivi, Serie V, 77, lettera a Gilly del 19 mag. 1830, ivi, lettera a Gilly del 26 ott. 1830; ivi, Serie V, 78, lettera a Gilly dell'11 giu. 1834, Serie V, 35, num. 218, lettera di Gilly a

i valdesi si fossero dotati di una loro autonoma liturgia venne senz'altro interpretato dai loro amici britannici come un passo verso una maggiore indipendenza rispetto ai riformati svizzeri. La prudenza valligiana però mal si adattava alle ambizioni ben più vaste che su di loro si erano sviluppate in Gran Bretagna. Soprattutto per persone come Sims e come Beckwith, i valdesi riformando se stessi avrebbero riformato l'Italia e ogni timore e lentezza del corpo pastorale avrebbe fatto mancar loro l'appuntamento che la Storia stava preparando per loro.

È possibile che Sims avesse deciso di concentrare altrove le sue energie intellettuali anche come reazione alla delusione rispetto al fatto che, chiaramente, nelle valli il timore di perdersi in un progetto troppo vasto spingesse il gruppo dirigente valdese a procedere con molta prudenza. Chi invece, con piglio militaresco e autoritario, continuò sul campo la battaglia nella direzione che abbiamo detto fu John Charles Beckwith. Nell'autunno del 1837 il colonnello scrisse ai pastori valdesi invitandoli a trasformare quella di moderatore in una carica a vita[203]. Di questo aveva ampiamente parlato con il moderatore Bonjour, che probabilmente condivideva le sue idee, come in passato, aveva fatto suo suocero, Pierre Bert che, ormai morto, stando a quanto dice Gilly, avrebbe considerato con favore il ripristino dell'antica disciplina della Chiesa valdese nella sua pura forma episcopale[204]. La proposta di Beckwith venne osteggiata, non a caso, da un gruppo di studenti valdesi allora a Losanna e Ginevra che manifestarono la loro opposizione al progetto in una lettera che inviarono al loro protettore[205]. Ma le ostilità non provenivano solo dai giovani più direttamente influenzati dalla teologia del Risveglio, ma anche dalla vecchia generazione che temeva fughe in avanti.

Il sinodo che si tenne nell'aprile del 1839, non mise la proposta di Beckwith nemmeno all'ordine del giorno[206]. Il governo sabaudo venuto a conoscenza di queste pressioni britanniche, che leggeva come il tentativo di «indurre quei reli-

Bonjour del 17 mag. 1834; ivi, Serie V, 78, lettera a Gilly del 25 nov. 1834; ivi, lettera a Gilly del 29 gen. 1835, ivi, lettera a Gilly dell'11 mag. 1835. Traggo tutti questi riferimenti archivistici dalla tesi di Viviana Genre che ricostruisce il dibattito (GENRE 2003-2004, pp. 82-84, 106-107). Per la cura di J. P. Bonjour nel formulario per il servizio funebre cfr. ASTV, Serie V, 92, 16 nov. 1840. Per le polemiche del comitato vallone nei confronti di questa liturgia cfr. BELLION 1964-1965, p. 104.

[203] GIAMPICCOLI 2012, p. 83.

[204] GENRE 2003-2004, p. 208.

[205] Del gruppo che contestò Beckwith facevano parte alcuni dei giovani valdesi più brillanti di quegli anni come Jean-Pierre Meille, Jean-Pierre Revel e Pierre Lantaret. Cfr. GIAMPICCOLI 2012.

[206] Cfr. SPINI 1989, pp. 311-312, VINAY 1965, p. 200. Beckwith in una sua lettera del 22 agosto 1840 scrisse esplicitamente: «Noi anglicani siamo membri di una chiesa monarchica basata sul principio di autorità», MEILLE 1873.

gionari ad unirsi alla Chiesa anglicana» passando, per l'appunto, dalla trasformazione della carica di moderatore «in vescovato, a guisa di quelli d'Inghilterra», manifestò la sua opposizione, proprio per le stesse ragioni per cui Beckwith l'aveva caldeggiata, ovvero per il timore che avrebbe aumentato «l'estensione o la consistenza» della Chiesa valdese[207]. Dunque non aveva torto Gilly quando nel 1840 in occasione della costruzione di una nuova, enorme, chiesa cattolica a Torre sotto il patronato dell'Ordine Mauriziano, non mancò di rilevare come i cattolici temessero l'influenza della Chiesa d'Inghilterra: «Au lieu de nous décourager, ces efforts des Romanistes doivent nous rejouir, en nous montrant que nous sommes jugé dignes d'etre craints: ils ne craignent pas l'influence de Genève, ni de Lausanne»[208].

Il Sinodo del 1839 slittò di qualche mese perché il governo sabaudo, prima di concedere l'approvazione necessaria a che si riunisse, voleva capir bene quali modifiche venissero proposte alla disciplina ecclesiastica. È possibile che anche per timore delle possibili ripercussioni a livello politico, la Tavola decise di non mettere nemmeno all'ordine del giorno la proposta di Beckwith. Il Sinodo modificò tuttavia l'articolo della *Discipline ecclésiastique* che affermava che si poteva essere consacrati pastori sia nelle accademie straniere che nelle valli, stabilendo che l'ordinazione per quanti avrebbero esercitato il loro ministero in Piemonte doveva avvenire nelle valli e non altrove. Si trattava di una modifica di rilievo che, rendendo maggiormente autonoma la Chiesa valdese dalle chiese svizzere, fu accolta con soddisfazione da chi sperava in una "restaurazione" del governo episcopale valdese[209].

La diffusione della traduzione in italiano del *Book of Common Prayer*, a partire dalle valli, dove peraltro in pochi parlavano quella lingua, si inseriva dunque in questo intenso dibattito che continuò anche negli anni a venire. Beckwith non si dette per vinto e, dopo l'emancipazione del 1848, quando apparve ancora più chiaro quale fosse il dovere dei valdesi («o sarete missionari o non sarete nulla»), nel 1850, propose di adottare una liturgia da lui elaborata a imitazione di quella anglicana, che pubblicò in forma anonima, e significativamente in italiano[210]. Anche in questo caso però la sua proposta cadde nel nulla e, accolta da un

---

[207] ASTo, *Materie Ecclesiastiche*, Cat. XXXVIII, mazzo 4, «Carteggio relativo all'autorizzazione per il Sinodo delle Chiese valdesi», cit. in GIAMPICCOLI 2012, pp. 98-104.

[208] ASTV, Serie V, 38, num. 125, lett. di Gilly a Vinçon, 13 ago. 1840, cit. in GENRE 2003-2004, p. 111.

[209] CUL, Lettera di Gilly a Robert Potts, 10 giu, 1839, cit. in GENRE 2003-2004, p. 105; VINAY 1955; GIAMPICCOLI 2012, pp. 91-94.

[210] BECKWITH 1850. Il testo di Beckwith, sul modello del *Book of Common Prayer*, comprendeva un *calendario annuale*, un *Ordine delle preghiere della mattina per le domeniche e le*

imbarazzato silenzio, non venne nemmeno discussa dal sinodo del 1851. Per Beckwith questa delusione pose fine alle sue illusioni di poter condizionare in senso episcopale la Chiesa Valdese. Nel 1853 venne consacrato il tempio di Torino. Era il primo tempio costruito al di fuori delle valli, e dunque segnava simbolicamente la tensione verso un impegno missionario dei valdesi. La sua costruzione era stata possibile grazie all'impegno di Gilly e di Beckwith ma, paradossalmente, nessuno dei due benefattori fu presente alla sua inaugurazione. Se l'assenza di Gilly era stata determinata da questioni organizzative (continui mutamenti di data, che non gli erano stati comunicati per tempo, gli impedirono di essere a Torino quel giorno), nel caso di Beckwith si trattava di una scelta deliberata che, polemicamente, volle così segnare la sua insoddisfazione verso la direzione presa dalla Chiesa, che, contro le sue speranze, aveva ribadito la sua struttura "presbiteriana" di ispirazione calvinista[211]. Era il segno di un rottura insanabile e Beckwith lascerà le valli. I pastori della Chiesa valdese non accolsero nemmeno la proposta fatta da Gilly di permettere al reverendo anglicano Richard Burgess, segretario della *Foreign Aid Society*, di celebrare il servizio della Chiesa d'Inghilterra in inglese, francese o italiano subito dopo il culto valdese[212].

---

feste, un *Ordine delle preghiere della sera*, un *Ordine delle preghiere della mattina e della sera per tutto l'anno per i giorni feriali*, preghiere di rendimento di grazie per diverse occasioni, *Collette* da usarsi per tutto l'anno per le 52 domeniche, la *Santa Comunione*, l'amministrazione del *pubblico battesimo* dei bambini, il *catechismo*, i *Salmi*, divisi su 30 giorni in modo da essere letti per intero una volta al mese. Mancavano rispetto al *Book of Common Prayer*, gli offici pastorali (confermazione, celebrazione del matrimonio, nascita o adozione di un bambino, riconciliazione, per l'ammalato, per il tempo della morte, sepoltura), i servizi episcopali (ordinazione del vescovo, del prete, del diacono, di nuovi ministri, consacrazione di una chiesa o una cappella), il lezionario domenicale triennale; cfr. GIAMPICCOLI 2012, pp. 137-145.

[211] GENRE 2003-2004, pp. 137-138.

[212] ASTV, Serie V, 44, num. 322, lettera di Gilly a J. Malan, 16 mag. 1853, cit in GENRE 2003-2004, p. 135. La *Foreign Aid Society for the Diffusion of the Gospel on the Continent* venne formata nel 1840 a seguito dell'unione tra l'*Anglican Central Committee* (fondato nel 1832) e la *Continental society* (fondata nel in 1819, e ribattezzata *European Missionary Society* intorno al 1836). La figura chiave di questa operazione era stato Edward Bickersteth (1786-1850), che faceva parte di entrambe le organizzazioni. Il fine di entrambe le società era quello di promuovere la comunione anglicana nell'Europa continentale. La proposta di Gilly venne rifiutata, adducendo la scusa che di fronte a un'assemblea non abbastanza numerosa sarebbe stato difficile dare una adeguata idea della bellezza del culto anglicano, ASTV, Serie V, 44, c. 93, lettera a Gilly, 14 lug. 1853, cit. in GENRE 2003-2004, pp. 135-136. Nel 1855 il vescovo anglicano scozzese Ewing chiese di usare il tempio valdese di Torino per il servizio inglese e Gilly gli fece sapere che avrebbero potuto esserci obiezioni, rievocando l'episodio dell'inaugurazione. Peraltro Gilly, antipuseyta, pensava che un esponente dell'episcopato scozzese si connostasse come troppo vicino alla Chiesa alta, ASTV, Serie V, 46, num. 55, lettera di Gilly a Revel 15 feb. 1855. Il

Proprio mentre Beckwith proponeva la sua liturgia in lingua italiana ai valdesi, alla traduzione in italiano del *Book of Common Prayer* promossa dalla *Society for Promoting Christian Knowledge* (uscita, come abbiamo visto nel 1841 e poi riedita nel 1848) si aggiunse finalmente l'edizione acquistata da Sims che venne pubblicata nel 1850, con, in appendice, un'edizione in latino dei trentanove articoli della Chiesa d'Inghilterra[213]. Erano passati ormai quasi dieci anni da quando Sims aveva acquistato il *copy-right* della traduzione di Nott e lo aveva proposto alla *Prayer-Book and Homily Society*. Verosimilmente, essendo in contemporanea apparsa la nuova edizione della stessa traduzione (seppur rivista da Rossetti, Di Menna e Evans), si era deciso di soprassedere alla pubblicazione di un'ulteriore edizione. Quanto però stava avvenendo nelle valli, sia dal punto di vista politico, con l'emancipazione del '48, che dal punto di vista religioso, con la proposta di Beckwith, rilanciava evidentemente il progetto di proporre la liturgia anglicana all'Italia dando nuovo slancio al progetto di Sims, che, nel frattempo, si era stabilito a Londra.

Gli ultimi anni.

Sims infatti nel 1843 aveva lasciato il suo posto alla parrocchia di St. Swithun e dal censimento del 1851 – che lo indica come vicario senza cura d'anime – sappiamo che allora viveva a Londra insieme a sua sorella Elizabeth, moglie dell'avvocato Henry[214]. Negli anni successivi si trasferì a Cadoxton nel Glamorganshire dove già dal 1822 aveva affittato delle proprietà (sull'isola di fronte a Barry) e dove possedeva da tempo una fattoria a Buttrills[215].

Nel 1864 Sims pubblicò *Visits to the Valleys of Piedmont; Including a Brief Memoir Respecting the Waldenses*[216]. A quanto è dato sapere, per quasi vent'anni, eccettuato un breve pamphlet in favore dell'omeopatia scritto esplicitamente per i ministri religiosi – *Ministers and Medicine* –, non aveva pubblicato altro e questo fu il suo ultimo libro[217].

---

vescovo peraltro non portò avanti la sua richiesta, ASTV, Serie V, 46, num. 92 lettera di Gilly a Revel del 30 mar. 1855, cit. in GENRE 2003-2004, p. 170.

[213] *Il Libro delle preghiere pubbliche* 1850.

[214] Ringrazio John Sims per avermi fornito quest'informazione.

[215] Sims stilò a Cadoxton il suo testamento nel 1859; cfr. PROTHERO 1995.

[216] Per la riedizione del *Brief Memoir* cfr. SIMS 1864, pp. 7-39.

[217] *Ministers and Medicine. An Appeal to Christian Ministers on the subject of homœopathy*, by the Rev Thomas Sims MA late Rector of St Swithin's upon Kingsgate Winchester, Author of Letters on the Sacred Writings etc». Una copia di questo volume figurava nella biblioteca

I valdesi erano molto cambiati da quando, nel 1815, Sims li aveva incontrati per la prima volta esattamente cinquanta anni prima. Anche se i tentativi degli amici britannici dei valdesi di trasformare la loro Chiesa in senso episcopale seguendo il modello della Chiesa anglicana erano falliti i frequenti rapporti col quel mondo trasmisero ai valdesi il senso missionario del protestantesimo anglosassone. Nel 1851 nacque un giornale in lingua italiana (la «Buona Novella»). Progressivamente alla Chiesa valdese si accostarono alcuni italiani che avevano maturato il loro distacco dal cattolicesimo. Nel 1855 venne creata a Torino una «Società per i trattati religiosi», che dal 1858 si servì di una tipografia, chiamata Claudiana in memoria del vescovo di Torino Claudio del IV secolo che veniva considerato come un precursore del valdesismo[218]. Nel 1859 la Scuola Teologica si trasferì a Firenze e lì la *Société des Traités religieux pour l'Italie*, si trasformò in una società di pubblicazioni internazionale e interdenominazionale, per iniziativa del moderatore della Tavola valdese e pastore Jean Pierre Revel e di due pastori della chiesa libera di Scozia, Robert Walter Stewart e John Mc Dougall, attivi a Livorno e Firenze, che, assai significativamente, acquistò un nome inglese: *Italian Evangelical Publication Society*[219]. Nel 1860 i valdesi dettero vita a uno specifico «Comitato di evangelizzazione» per le chiese italiane che si sarebbero costituite, lasciando alla Tavola il compito di amministrare le chiese delle valli.

Di questi importanti sviluppi dei valdesi, Sims non parlava. Il suo libro si articolava in tre parti. Nella prima narrava il suo viaggio di cinquant'anni prima, nella seconda ripubblicava integralmente la sua storia dei valdesi del lontano 1815 – il *Brief Memoirs respecting the Waldenses* – e nella terza pubblicava alcune considerazioni conclusive in cui narrava del suo impegno per la distribuzione del *Book of Common Prayer* tra i valdesi[220]. In questa ultima sezione, l'unica che aveva a che fare col tempo presente e non era solo testimonianza dell'impegno di una fase così diversa come quella degli anni a cavallo della Restaurazione, Sims pubblicava anche alcune lettere scritte al segretario della *Prayer-book and Homily Society* Thomas Seaward, da Christian Lazarus Lauria e da Christopher Webb Smith. Lauria era allora missionario in Italia per la *London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews,* una società formata

di Lewis Carroll: Stern 1997, JS163. Cfr. anche Lovett 2005, num. 1850, p. 284. La società pubblicava un giornale «The Homeopathic world: a monthly journal of medical, social, and sanitary science», London, Homœpathic Pub. Co., 1866-1932.

[218] Spini 1989, pp. 315-316.

[219] L'*Italian Evangelical Publication Society* era una sorta di succursale della *London Religious Tract Society*.

[220] Sims 1864, p. 52, *Concluding Remarks*, Sims 1864, pp. 63-72, *Church of England Book of Common Prayer in Italian*.

nel 1809, per l'evangelizzazione nei confronti degli ebrei (Lauria stesso era un ebreo di origine tedesca convertitosi al cristianesimo in Palestina nel 1843)[221]. Nella lettera scritta da Torino il 7 maggio 1861 il Lauria ringraziava per le copie in italiano del *Prayer-Book* e delle Omelie che gli erano state mandate l'anno precedente, spiegando che tra i «papisti» i termini di protestante e di ateo si equivalevano e che per distruggere questo pregiudizio non vi era niente di meglio che mostrare quei testi. Allo stesso modo erano testi che a suo parere avevano molta efficacia anche nei confronti degli ebrei e raccontava in merito una significativa conversazione avuta con un rabbino di Vercelli. Lauria lamentava che nell'edizione che gli era stata inviata i trentanove articoli figurassero in latino, affermando che si era visto costretto a procurarsi alcune copie della traduzione in italiano edita dalla *Society for Promoting Christian Knowledge* dove invece erano in italiano[222].

Christopher Webb Smith era un funzionario della Compagnia delle Indie in pensione che si era trasferito a Firenze nel 1842. Figura di spicco della comunità anglicana, vi aveva organizzato una sezione della Società Biblica e faceva parte dell'*Italian Evangelical Publication Society*[223]. Nella sua lettera da Firenze del 9

---

[221] Eliezer Lauria si convertì nel 1839 e fu battezzato col nome di Christianus Lazarus, venne ordinato sacerdote nella Chiesa d'Inghilterra il 7 luglio 1850 dal vescovo di Gerusalemme. Morì a Bedford nel 1885. GIDNEY 1908, pp. 262, 296, 360-361, 406). Cfr. MORGENSTERN 2006, pp. 178, 180, 193, 256-257. Christian Lazarus Lauria sposò Ann Gabriel il 4 agosto 1853 a St Andrew's Clifton (ringrazio Anne Bradley per avermi fornito questa informazione).

[222] La lettera di C. L. Lauria datata «*Turin*, 6, *Corso del Re, May 7th*, 1861» a *Mr. T. Seaward, Secretary to Prayer-book and Homily Society* 18, *Salisbury-square*, è pubblicata in SIMS 1864, pp. 64-67.

[223] Christopher Webb Smith (1793-1871) era nato a Camberwell, London in 1793. Entrato quindicenne al servizio della *East India Company* dal 1808, fu in India dal 1811 al 1842. Ricevette la sua istruzione presso il collegio della Compagnia delle Indie orientali a Haileybury e poi al Fort William College di Calcutta. Appassionato di pittura e di ornitologia insieme al baronetto Charles D'Oyly (1781-1845) pubblicò *The Feathered Game of Hindustan* nel 1828 e *Oriental Ornithology* nel 1829. Tra il 1837 e il 1839 risiedette al Capo di Buona Speranza preparando più di cinquanta incisioni per un terzo volume, *The Birds, Flowers, and Scenery of the Cape*, che però non venne mai pubblicato. Nel 1842 Webb-Smith si stabilì a Firenze, dove tra il 1849 e il 1860, lavorò a una guida critica dei trecento dipinti della Galleria di palazzo Pitti, il cui manoscritto andò perduto nel naufragio della nave che lo portava in Inghilterra per la pubblicazione. Morì a Firenze nel 1871. Charles D'Oyly morì a Livorno nel settembre 1845. Cfr. GORDON-BROWN, 1965; PAL, DEHEJIA 1987; MAHAJAN 1965. Cfr. anche *Piero Guicciardini* 1988, p. 121; PAPINI, TOURN 2005, pp. 27-28; SOLARI, 1997, p. 55. A riprova del suo ruolo nella comunità anglicana fiorentina, Christopher Webb Smith, come segretario del *vestry* della cappella britannica di Firenze nel quartiere del Maglio (ora via La Marmora) rispose nel 1851 a una serie di contestazioni sollevate dal governo granducale negando che la cappella britannica facesse proseliti-

maggio 1861 affermava che delle due edizioni che gli erano state mandate, una in un formato più piccolo e in caratteri ridotti e l'altra in formato più ampio e in caratteri più leggibili, quest'ultima si vendesse meglio dell'altra e chiedeva pertanto che gli venissero inviate altre copie. Faceva poi riferimento all'uso liturgico del testo, riferendosi certamente alla Chiesa Episcopale Italiana di culto anglicano che, costituitasi a Firenze nel marzo di quell'anno, ebbe vita brevissima sotto la guida dell'ex prete cattolico Vittorio Manina[224]. A nome del comitato dell'*Italian Evangelical Publication Society*, il 25 ottobre 1862, da Firenze presentò al presidente della *Prayer-Book and Homily Society* un preventivo per la pubblicazione del *Common Prayer Book* presso la tipografia Claudiana a Firenze. Webb Smith metteva in evidenza che così facendo i costi sarebbero stati minori rispetto alla stampa all'estero e che sarebbe stato più efficace dal punto di vista della propaganda distribuire un libro pubblicato in Italia (per aggirare il forte pregiudizio contro le pubblicazioni fatte in paesi protestanti). Anche Webb Smith, nella sua lettera, obiettava sull'omissione dei trentanove articoli in italiano.

Sims, animato da queste lettere e da ulteriori dichiarazioni che descrivevano come circa cinquanta missionari stessero allora percorrendo in lungo e in largo l'intera Italia per diffondere il puro vangelo dei valdesi, concludeva *Visits to the Valleys of Piedmont*, auspicando che i ricchi inglesi continuassero a sostenere la causa dell'evangelizzazione italiana ed esprimendo la speranza che la formazione di ministri e missionari a Firenze e la diffusione della Scrittura e del *Book of Common Prayer* in italiano potessero aumentare il numero dei fedeli[225].

---

smo nei confronti dei cattolici, cfr. *Correspondence* 1851. Webb Smith viene definito «the leading layman of the Episcopal church [of Florence]» nei *Proceedings and Debates of the General Assembly of the Free Church of Scotland* (1861), p. 41.

[224] La lettera di C. W. Smith datata «*Casa Buggiani, Florence, 9th May, 1861*» a *Mr. T. Seaward, Secretary to Prayer-book and Homily Society* 18, *Salisbury-square*, è pubblicata in SIMS 1864, pp. 68-69, cfr. LANGDON 1863, p. 405. Alcune informazioni su Vittorio Manina si ricavano da una notarella scritta contro di lui dalla «Civiltà Cattolica». Nato nel 1820 a Bussoleno in Piemonte venne ordinato prete nel 1844 e dal 1847 fu parroco a Rubiano dove, stando all'articolo, nel 1852 ebbe un figlio da una sua parrocchiana. Il vescovo di Susa infine lo cacciò dalla parrocchia («Civiltà Cattolica», anno 27, vol. X (1876), pp. 758; cfr. anche ivi, anno 27, vol. XII (1876), p. 380). Tra il 1860 e il 1861 pubblicò tre pamphlet: MANINA 1860a, MANINA 1860b, MANINA 1861. Intorno al 1875 venne istallato come parroco veterocattolico nella parrocchia di Montfaucon (La Civiltà Cattolica, anno 29, vol. VI (1878), pp. 378-379). Nel 1880 rientrò nella Chiesa Cattolica: *Mes adieux à la paroisse de Montfaucon,* s. d. Cfr. «Ave Maria. A Journal Devoted to the Honor of the Blessed Virgin», 16 (1880), p. 636. Cfr. *Histoire de la persécution religieuse*, 1876, I, pp. 244-247.

[225] SIMS 1864, pp. 63-72.

Pressoché contemporaneamente all'uscita di questo suo ultimo libro Sims morì a Cadoxton il 23 dicembre del 1864, e venne seppellito nella chiesa di St. Cadoc. Lasciò donativi alla *Society for Promoting Christianity Amongst the Jews* e alle società missionarie dei fratelli moravi[226].

La coincidenza della morte di Sims e della pubblicazione di questo testo fa assumere a *Visits to the Valleys of Piedmont* il valore di un testamento morale. Mezzo secolo prima di questo libro, la prima pubblicazione di Sims aveva dato il via alla riscoperta britannica dei valdesi. È poi indubbio che, anche grazie all'attiva collaborazione di Pierre Bert, già prima della visita di Neff nelle valli, avesse contribuito in maniera rilevante al rinnovamento del valdismo della Restaurazione, dando alla Chiesa valdese un respiro europeo[227]. Il fatto che, vicino alla morte, l'ultimo suo libro fosse dedicato ai valdesi assume dunque il valore di un bilancio di vita. Come abbiamo visto, a cavallo tra la fine degli anni '20 e l'inizio degli anni '30, Sims, lasciò il campo a Gilly e Beckwith. È possibile che, prima di loro, si fosse reso conto che il progetto di orientare in senso episcopale la Chiesa valdese fosse destinato al fallimento, o che ritenesse che il decano e il colonnello, meglio di lui, potessero portare avanti la causa valdese in Gran Bretagna, o che i suoi interessi l'avessero portato ad occuparsi di altre cose. Il fatto che però, sentendo probabilmente avvicinarsi la fine, abbia voluto ripubblicare il libro che aveva scritto da giovane, inquadrandolo in una prospettiva storica, induce a pensare che forse una possibile ragione per quella sua decisione sia stato che – a fronte dei successi dei due britannici – si fosse sentito emarginato e che quindi il suo ritrarsi fosse sotto il segno dell'amarezza e della insoddisfazione di non veder riconosciuto adeguatamente il suo contributo. A un certo punto, nel libro, parlando dell'apporto dato dal maggiore Plenderleath alla causa valdese, affermava di averne voluto parlare, soprattutto considerando che il suo nome, «onorato ed amato in Piemonte e in Canada, era stato omesso dalle pubblicazioni inglesi intorno alle vicende dei valdesi»[228]. La malinconia di questa frase, con ogni probabilità, non si riferiva solo all'amico della sua gioventù, ma anche a se stesso, che con i suoi testi e la sua attività, ben prima di altri, aveva posto al cen-

[226] *Clergy Deceased* 1865, p. 250. Sims venne sepolto nel cortile della chiesa di Penarth Glamorgan South Wales, LUXTON 1980, p. 72.

[227] Per l'importanza che ebbe Bert per l'avvio di una nuova stagione della storia dei valdesi cfr. MASELLI 2006, MASELLI 2012.

[228] «It is due to the memory of my departed friend and constant correspondent from 1814 till his decease, to mention a few of the benefits conferred my Majr Plenderleath upon the Waldenses, especially as his name, honoured and beloved in Piedmont and in Canada, has been omitted in English publications on Vaudois affairs», SIMS 1864, p. 53.

tro dell'attenzione dell'opinione pubblica anglicana le straordinarie vicende dell'Israele delle valli.

STEFANO VILLANI
The University of Maryland
svillani@gmail.com

Fonti e bibliografia

Fonti archivistiche

Winchester Cathedral Archives, Winchester
DC/L/3/1

ASTo, Archivio di Stato di Torino, Torino
Materie Ecclesiastiche, Cat. XXXVIII, mazzo 4

ASSV, Archivio Storico Società di Studi Valdesi, Torre Pellice
Carte Famiglia Peyran, 2, *Memorabilia*, cc. n. n.

ASTV, Archivio Storico Tavola Valdese, Torre Pellice
Archivio Chiesa di Pomaretto, Concistoro, 99
Copialettere Pierre Bert, cc. n. n. (volume non ancora inventariato).
Serie V, 2, *Corrispondenza, Lettere Ricevute, 1811-1825*
Serie V, 3, *Corrispondenza, Lettere Ricevute, 1826-1830*
Serie V, 32, *Corrispondenza, Lettere Ricevute, 1876-1877*
Serie V, 33, *Corrispondenza, Lettere Ricevute, 1877-1878*
Serie V, 34, *Corrispondenza, Lettere Ricevute, 1878-1879*
Serie V, 35, *Corrispondenza, Lettere Ricevute, 1879-1880*
Serie V, 38, *Corrispondenza, Lettere Ricevute, 1882-1883*
Serie V, 44, *Corrispondenza, Lettere Ricevute, 1888-1889*
Serie V, 73, *Corrispondenza, Lettere Spedite, Gran Bretagna 1875-1876*
Serie V, 76 *Corrispondenza, Lettere Spedite*, *1823-1827*
Serie V, 77, *Corrispondenza, Lettere Spedite, 1827-1832*
Serie V, 78, *Corrispondenza, Lettere Spedite, 1833-1839*
Serie V, 92, *Copialettere – Gran Bretagna 1839-1853*

Bodleian Library, Oxford, *MS Philipps-Robinson*, c419, cc. 85-85

CUL, Cambridge University Library
BSA (*Bible Society Archives*)
BSA/D1/1/71, *Thomas Sims (Letters)*
Lettera di Gilly a Robert Potts, 10 giu, 1839
SPCK.MS A16/1, *Foreign Translation Committee*, 1834-1844, c. 205, 13 Dec. 1841

Hampshire Record Office, Winchester
11M70/B7/91
35M48/6/1381 (induction mandate), Ibid. 21M65/E2/990 (presentation deed)

Lambeth Palace Library, Londra
Fulham Papers, Howley, 4
Tait, 239

Winchester Record Office, Winchester
Genealogy/52 (PROTHERO 1989)

West Glamorgan Archives, Swansea
D/D Z 259/1, I. W. PROTHERO, «Notes on the Reverend Thomas Sims» (PROTHERO 1995)

London Metropolitan Archives, Main Print Collection, Pr.516/SAL, James Findlay, *View of no.18 Salisbury Square, premises of Prayer Book and Homily Society*

The National Archives, London
PROB 11/1407, *Will of William Hutcheson of Clifton, Gloucestershire*, 10 April 1804
PROB 11/1421, *Will of Thomas Sims, Merchant of Bristol, Gloucestershire*, 16 February 1805
PROB 11/1787, *Will of Susanna Hutcheson, Widow of Clifton, Gloucestershire* 20, July 1831
PROB 11/1799, *Will of Frances Chuard, Widow of Ollon, Switzerland*, 30 May 1832

PROB 11/1840, *Will of Mary Henshaw, Widow of Bex near Lausanne, Switzerland*, 13 December 1834

Wiltshire and Swindon Record Office, Trowbridge, D/1/2/30 (Episcopal Register), cit. in CCEd Record ID: *53836* (in cui però la data risulterebbe essere il 13 giugno 1813)

Bristol Record Office, Bristol, EP/A/1/3 (Act book 1810-36), «Letters Dimissory of 13 September 1813 to the following persons to be ordained by the Bishop of Sarum»

Fonti a stampa

Accounts and Papers 1837, Session 31 January – 17 July 1837

ALTENBEREND J. 2001, *Leander van Ess (1772-1847): Bibelübersetzer und Bibelverbreiter zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckungsbewegung*, Paderborn, Bonifatius

Antiquarian Researches 1842, in «The Gentleman's Magazine», 172, p. 191

ARMAND-HUGON A. 1971, *Le origini dell'Ospedale di Torre e Pomaretto,* in *Opere sociali della Chiesa* (Opuscoli del XVII febbraio), Torre Pellice, Società di Studi Valdesi

ARMAND-HUGON A. 1989, *Storia dei valdesi*, vol. II, *Dall'adesione alla riforma all'emancipazione (1532 – 1848)*, Torino, Claudiana

ARMYTAGE G. J. 1886 (ed.), *The Register Book of Marriages Belonging to the Parish of St. George, Hanover Square, in the County of Middlesex*, London, Mitchell & Hughes, 1886, vol. III, *1810 to 1823* (*The publications of the Harleian society. Registers*, vol. 22), London

BALL H. 1842, *Thirza: Or, The Attractive Power of the Cross, from the German by E.M. Lloyd*, London, B. Wertheim

BALLESIO G., RIVOIRA S. 2013, *Leggere, scrivere e cucire: l'istruzione femminile alle Valli Valdesi nell'Ottocento* (Opuscoli del XVII febbraio), Torino, Claudiana

BARONE P. E. 1846, *Giuditta ossia scene valdesi*, Torino, Tipografia Baricco e Arnaldi

BAYLEE J. T. 1857, *History of the Sabbath, or Day of Holy Rest*, London, The Author

BEATTIE W., BARTLETT W. H., BROCKEDON W., *The Waldenses: Or, Protestant Valleys of Piedmont, Dauphiny, and the Ban De La Roche*, London, George Virtue

[BECKWITH J.C.] 1850, *Saggio di liturgia secondo le dottrine della sacra scriptura ad uso dei semplici*, Pinerolo, Tipografia di G. Chiantore

BELLION B. 1964-1965, *Il rinnovamento delle chiese valdesi nella prima metà del secolo XIX*, Tesi discussa alla Facoltà Valdese di Teologia, Roma

BEWES W. A. 1896, *Church Briefs: or, Royal Warrants for Collections for Charitable Objects*, London, Black

(La) Bibbia, la coccarda e il tricolore 2001: *La Bibbia, la coccarda e il tricolore: i valdesi fra due emancipazioni, 1798-1848. Atti del XXXVII e del XXXVIII convegno di studi sulla riforma e sui movimenti religiosi in Italia*, a cura di G.P. Romagnani, Torre Pellice, 31 agosto-2 settembre 1997 e 30 agosto-1° settembre 1998, Torino, Claudiana

The Bible of Every Land 1860 = *The Bible of Every Land. A History of the Sacred Scriptures in Every Language and Dialect into Which Translations Have Been Made: Illustrated by Specimen Portions in Native Characters; Series of Alphabets*..., London, Samuel Bagster

BLOMFIELD C. J. 1830, *A Letter on the Present Neglect of the Lord's Day Addressed to the Inhabitants of London and Westminster*, London, Fellowes

BOASE G. C., BRAYNE C. 2004, *John Scandrett Harford (1785-1866)*, in *ODNB*

BRACEBRIDGE C. H. 1827, *Authentic details of the Valdenses, in Piemont and other countries: with abridged translations of «L'histoire des Vaudois», par Bresse, and La rentree glorieuse, d'Henri Arnaud, with the ancient Valdensian catechism, to which are subjoined original letters, written during a residence among the*, Hatchard and son

Brief for the Vaudois 1768 = *Brief for the Vaudois Protestants in the Valleys of Piedmont, and Dutchy of Savoy*, London 1768

BROWNE G. 1859, *The History of the British and Foreign Bible Society*, London, Bagster and Sons

BURNS A. 1999, *Diocesan revival in the Church of England, c. 1800-1870*, Oxford Clarendon Press

BURNS A., INNES J. 2003, *Rethinking the Age of Reform: Britain 1780-1850*, New York, Cambridge University Press

A Catalogue [1842] = *A Catalogue of the Valuable, Scarce, and Very Extensive Library: containing the most rare editions of the best works in classics, divinity, English history, Italian, Spanish, and French, the genuine property of the late G.F. Nott…*, Winchester, Jacob and Johnson

CCEd = Clergy of the Church of England Database, http://www.theclergydatabase.org.uk/index.html
CHADWICK O. 1966-1970, *The Victorian Church*, London, A. & C. Black, 2 voll.
CHALMERS T. 1821-1826, *Christian and Civic Economy of Large Towns*, Glasgow, Printed by J. Starke, for Chalmers & Collins, 3 voll.
CHATELANAT C. 1882, *Vaud. J.-W. Taylor*, in «Le Chrétien Évangélique revue religieuse de la Suisse Romande», 25, pp. 378-382
(The) Church Mission Society 2000: *The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999*, eds. K. Ward, B. Stanley, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK, William B. Erdemans Publishing Company; Richmond, Surrey, Curzon Press, Ltd.
Church Reform 1904, in «Church Quarterly Review», 59, pp. 138-165
Clergy Deceased 1830, in «The Gentleman's Magazine», 100, Part 2, pp. 570-571
Glergy Deceased 1839, in «The Gentleman's Magazine», 11, pp. 214-216
Clergy Deceased 1865, in «The Gentleman's Magazine», 218, pp. 250-251
COMBA A. 1990, *Gilly e Beckwith fra i valdesi dell'Ottocento*, Torre Pellice, Società di studi valdesi
CORNISH F. W. 1910, *The English Church in the Nineteenth Century*, London, Macmillan & Co. Ltd.
Correspondence 1851= *Correspondence Respecting the British Protestant Chapel at Florence Presented to the House of Commons by Command of Her Majesty in pursuance of their Address of May 5, 1851*, London Printed by Harrison and Son, Accounts and Papers of the House of Commons
Dall'Europa 1990: *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del XXIX Convegno storico internazionale: «Il Glorioso Rimpatrio (1686-1989). Contesto – significato – immagine». Torre Pellice (To), 3-7 settembre 1989*, a cura di A. de Lange, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi
DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961-
DBPI = Società di Studi Valdesi, *Dizionario Biografico dei Protestanti in Italia* (http://www.studivaldesi.org/dizionario/indice.php)
Deaths 1835, in «The Gentleman's Magazine», 157, pp. 217-223
DE GEX J. P., MACNAGHTEN S., GORDON A. 1871, *Reports of Cases Heard and Determined by the Lord Chancellor, and the Court of Appeal in Chancery*

[1851-1857], edited with notes and references to American law and subsequent English decisions by J. C. Perkin, Boston, Little, Brown and Co.
DUMONT E. L. 1967, *Histoire du Grand-Saconnex*, Genève, Georg
The Ecclesiastical Controversy 1832, in «The Eclectic Review», 8, pp. 281-310
England Births and Christenings, 1538-1975, index, *FamilySearch* (https://fami lysearch.org/pal:/MM9.1.1/JMPP-5ZZ, consultato il 16 ott. 2013)
ENGLAND T. R. 1822, *The Life of the Reverend Arthur O'Leary... Including Historical Anecdotes, Memoirs, and Many Hitherto Unpublished Documents, Illustrative of the Condition of the Irish Catholics, During the Eighteenth Century*, London, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown
FAIVRE A. 1969, *Une collection maçonnique inédite: le fonds Bernard-Frédéric de Turckheim (second article)*, in «Revue de l'histoire des religions», tome 175, 2, pp. 165-191
FLEETWOOD J. 1766, *The Life of Our Blessed Lord and Saviour, Jesus Christ*, London, printed for J. Cooke
FORSAITH P. 2001, *'A Dearer Country': the Frenchness of the Rev. Jean de la Flechere of Madeley, a Methodist Church of England Vicar,* in R. VIGNE, C. LITTLETON, *From Strangers to Citizens: The Integration of Immigrant Communities in Britain, Ireland, and Colonial America, 1550-1750*, London, Huguenot Society of Great Britain and Ireland, pp. 519-526
FORSTER C. 1836, *The Life of John Jebb, Bishop of Limerick, Ardfert and Aghadoe: With a Selection from His Letters* London, Dunkan
From the President and Secretaries of a Bible Society 1819 = *From the President and Secretaries of a Bible Society among the Waldenses La Tour, March 22, 1816* in *The Twelfth Report of the British and Foreign Bible Society MDCCCVI,* London 1816, ripubblicato in «Reports of the British and Foreign Bible Society with Extracts of Correspondence», vol. IV *For the Year 1816 and 1817*, London, Printed for the Society, pp. 238-240
Fund for the Relief of The Waldenses 1825, in «The Christian Observer», pp. 781-783
FYFE A. 2004, *Science and Salvation: Evangelical Popular Science Writing in Victorian Britain*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press
GASH N. 1973, *The Age of Peel,* London, Edward Arnold
GAUSSEN L. 1821, *Exposé de l'état actuel des missions évangéliques chez les peuples infidèles*, Genève, chez les principaux libraires
GENOVESE G. 1998-1999, *I contributi inglesi nell'allestimento della biblioteca del collegio di Torre Pellice (1831-1841)*, Tesi discussa all'Università de-

gli Studi La Sapienza di Roma, Scuola speciale per archivisti e bibliotecari, rel. Alfredo Serrai

GENRE V. 2003-2004, *William Stephen Gilly e i viaggi nelle valli valdesi*, tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, corso di laurea in Lingue e Letterature moderne, relatore Giuliana Ferreccio

GIAMPICCOLI F. 2012, *J. Charles Beckwith. Il Generale dei valdesi (1789-1862)*, Torino, Claudiana

GIDNEY W. T. 1908, *The History of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews*, London : London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews

GILLY W. S. 1824, *Narrative of an Excursion to the Mountains of Piemont, and Researches Among the Vaudois, or Waldenses*, London, C. & J. Rivington

GILLY W. S. 1825, *Narrative of an Excursion to the Mountains of Piemont, in the Year MDCCCXXIII and Researches Among the Vaudois, or Waldenses, Protestant Inhabitants of the Cottian Alps. With Maps, and an Appendix…*, London, C. and J. Rivington

GOODWIN G., MATTHEW H. C. G. 2004, *Jowett, William (1787–1855)*, in *ODNB*

GORDON-BROWN A. 1965, *Christopher Webb Smith; an artist at the Cape of Good Hope, 1837-1839*, Cape Town, Howard Timmins

GRIFFITHS D.N. 2002, *The Bibliography of the Book of Common Prayer, 1549-1999*, London, British Library

GRISERI G. 2004, ad vocem *Lanteri, Pio Bruno (Brunone)*, in *DBI*

HALL C. 2012, *Macaulay and Son: Architects of Imperial Britain*, New Haven, Yale University Press

HENDERSON E. 1845, *The Vaudois: Comprising Observations Made During a Tour to the Valleys of Piedmont, in the Summer of 1844. Together with Remarks, Introductory and Interspersed, Respecting the Origin, History, and Present Condition of That Interesting People*, London, J. Snow

HENLEY 1834, *Plan for a New Arrangement and Increase in Number of the Dioceses*

HEWITT G. 1971-1977, *The Problems of Success, A History of the Church Missionary Society 1910-1942*, vol. I *In Tropical Africa. The Middle East. At Home*, London, SCM Press, 1971; vol. II *Asia Overseas Partners*, London, SCM Press

HEYER T. 1862, *Notice sur le professeur J.E. Cellérier*, Genève

HINDMARSH D. B. 2004, *Milner, Joseph (1745-1797)*, in *ODNB*

Histoire de la persécution 1876 = *Histoire de la persécution religieuse dans le Jura bernois, 1873-1874-1875*, Paris, J. Albanel et Baltenweck

Historical Catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the library of the British and Foreign Bible Society, eds. T.H. Darlow, H.F. Moule, London, Bible House, 2 voll. (riproduzione anastatica, New York, Kraus, 1963)

HOLE C. 1896, *The Early History of the Church Missionary Society for Africa and the East to the End of A.D., 1814*, London, Church Missionary Society

JAHIER D. 1902, *Histoire du Collège Vaudois*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudois», 19, pp. 3-30

JAHIER D. 1912, *La Restaurazione nelle Valli valdesi*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudois», 30, pp. 21-60

JAHIER D. 1933, *Il conte Waldburg-Truchsess*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudois», 59, pp. 55-69

JENKINS P. 1989, *A Short History of the Basel Mission. Texts and Documents*, Basel, Basel Mission

JONES W. 1850, *The Jubilee Memorial of the Religious Tract Society*, London, The Religious Tract Society

KNOX K.C. 2004, *Milner, Isaac (1750-1820)*, in *ODNB*

LANGDON W. C. 1863, *The Anglican Church and Italian Reform*, in «American Quarterly Church Review, and Ecclesiastical Register», 15, Oct., pp. 405-435

LATHAM J. E. M. 1999, *Search for a new Eden: James Pierrepont Greaves (1777-1842), the socialist and his followers*, Fairleigh Dickinson Univ Press

LATHAM J. E. M. 2010, *A Zealous Evangelical Missionary. Mary Ann Greaves in Europe 1814-1824*, «Journal of Religious History», 34, Issue 2, pp. 142-157

Les Saints Évangiles 1830 = *Les Saints Évangiles de Notre Seigneur Jésus-Christ, selon Saint Luc et Saint Jean: traduits en langue Vaudoise par Pierre Bert, ancien moderateur des Églises Vaudoises, et Pasteur de La Tour*, À Londres, De l'imprimerie de Moyes, Castle Street, Leicester Square [a seguire il frontespizio in francese vi era il frontespizio nel dialetto delle valli valdesi *Li Sént Evangilé de Notre Seigneur Gésu-Christ counfourma Sént Luc et Sént Giann: Rendù en lengua valdésa*]

Libro delle Preghiere Comuni 1831 = *Libro delle Preghiere Comuni e dell'amministrazione dei Sacramenti e degli altri riti e ceremonie ecclesiastiche secondo l'uso della Chiesa Unita d'Inghilterra e d'Irlanda, in-*

sieme col Salterio o Salmi di David, colle pause da osservarsi nel cantarli, o recitarli in Chiesa, Londra

Libro delle Preghiere Comuni 1841 = *Libro delle Preghiere Comuni, e dell'amministrazione dei Sacramenti, e degli altri riti e cerimonie ecclesiastiche, secondo l'uso della Chiesa unita d'Inghilterra e d'Irlanda: insieme col Salterio o Salmi di David, colla forma e modo di fare, ordinare, e consacrare vescovi, sacerdoti, e diaconi*, Londra, G. M'Dowall, stampatore

Libro delle preghiere pubbliche 1850 = *Il Libro delle preghiere pubbliche, e dell'amministratione de' sacramenti, ed altri riti e cerimonie ecclesiastiche, secondo l'uso della Chiesa Unita d'Inghilterra e d'Irlanda, coi Salmi di David. In fine, in lingua latina, i XXXIX articoli della religione*, Londra, Prayer-Book and Homily Society

(La) liturgie 1837 = *La liturgie ou la manière de célébrer le service divin, comme elle est établie dans les Eglises Evangéliques des Vallées du Piémont. Par ordre du Synode*, Edimbourgh

Liturgie Vaudois 1842 = *Liturgie Vaudois, ou la manière de célébrer le service divin comme elle est établie dans l'Eglise Evangélique des Vallées Vaudoises du Piémont. Par ordre du Synode*, Lausanne

LOVETT C.C. 1850, *Lewis Carroll Among His Books: A Descriptive Catalogue of the Private Library of Charles L. Dodgson*, Jefferson, NC [u.a.], McFarland

LOWTHER G. 1821, *Brevi osservazioni sullo stato presente dei valdesi scritte nella state del 1820 da Giorgio Lawther e trasportate dall'inglese in italiano,* Ginevra, Stamperia di Guglielmo Fick

LUXTON B.C. 1989, *St. Cadoc's. A History of the Old Village Curch Cadaxton – Juxta – Barry*, Barry

MAHAJAN J. 1965, *Splendid Plumage. Indian Birds by British Artists*, with descriptions of birds by B. Grewal, Hong Kong, Local Colour Limited

MANINA V. 1860a, *Parlata al popolo italiano*, Torino, Tip. Sarda di Calpini e Cotta

MANINA V. 1860b, *Risposta dei duecento milioni di cattolici all'enciclica di Pio 9*, Torino, Tipografia sarda di Calpini e Cotta

MANINA V. 1861, *Orazione funebre in morte di Cavour*, Firenze, Stamperia Sarpiana

MANINA, *Mes adieux à la paroisse de Montfaucon*, [Genève], J. Carey

MASELLI D. 2006, *Storia della Società Biblica Valdese*, in *Libri, biblioteche e cultura nelle Valli valdesi in età moderna. Atti del XLIV Convegno di stu-*

di sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 28-29 agosto 2004), a cura di M. Fratini, Torino, Claudiana, pp. 192-210

MASELLI D. 2012, *I valdesi tra Restaurazione e Risorgimento*, in *Il protestantesimo italiano nel Risorgimento. Influenze, miti, identità. Atti del LI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-4 settembre 2011)*, a cura di S. Maghenzani, Torino, Claudiana, pp. 47-65

MCC. GATCH M. 1996, *The Book Collections and the Library of Leander van Ess / Die Büchersammlungen und die Bibliothek des Leander van Ess*, in ID., *'So precious a foundation': The Library of Leander van Ess at the Burke Library of Union Theological Seminary in the City of New York / 'Welch kostbarer Grundstock': Die Bibliothek von Leander van Ess in der Burke Library des Union Theological Seminary in New York*, New York: Union Theological Seminary and the Grolier Club

MEADOWS P. 1990, *Libri inglesi sui Valdesi (1750-1900). Bibliografia annotata*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 166, pp. 73-85

MEILLE J. P. 1873, *General Beckwith: His Life and Labours Among the Waldenses of Piedmont,* London, Edinburgh, T. Nelson

MEILLE W. 1978, *Il risveglio del 1825 nelle valli Valdesi*, Torino, Claudiana

Memorial 1838 = *Memorial from certain Clerical and Lay Members of the Church of England to His Majesty's Commissioners appointed to consider the State of the Established Church in England and Wales*, in *Memorials and Communications, Addressed to His Late Majesty's Commissioners of Inquiry into the State of the Established Church From the Cathedral and Collegiate Churches of England and Wales, in 1836 and 1837*, London, printed for J. G. and F. Rivington

Ministers and Medicine. An Appeal to Christian Ministers on the subject of homœopathy, by the Rev Thomas Sims MA late Rector of St Swithin's upon Kingsgate Winchester, Author of Letters on the Sacred Writings etc»

MINTON G.E. 2004, *Cave, William (1637-1713)*, in *ODNB*

MORGENSTERN A. 2006, *Hastening redemption. Messianism and the resettlement of the land of Israel*, Oxford, New York, Oxford University Press

MURRAY J. 1985, *Proclaim the Good News. A Short History of the Church Missionary Society*, London, Hodder & Stoughton

MUSTON A. 1866, *The Israel of the Alps. A Complete History of the Waldenses of Piedmont and Their Colonies; Prepared in Great Part from Unpublished Documents* [translated by John Montgomery], London, Blackie and Son

NISBET R. 1956, *Cento Anni di Stampa Evangelica. La Claudiana 1855-1955*, Torre Pellice, Libreria Editrice Claudiana

NISHIKAWA S. 1998, *English Attitudes Toward Continental Protestants with Particular Reference to Church Briefs c.1680-1740*, Ph. D. thesis, University of London

«La nobile lezione» 2003: *«La nobile lezione» (la nobla leiçon). Poemetto medievale valdese*, a cura di C. Papini, Torino, Claudiana

NOËL F. 1988, *Christie, William Plenderleath*, in *Dictionary of Canadian Biography*, vol. VII, University of Toronto/Université Laval, 1988 http://www.biographi.ca/en/bio/christie_william_plenderleath_7E.html

ODNB = Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University Press, 2004

«*O sarete missionari o non sarete nulla*» 1991: «*O sarete missionari o non sarete nulla»: Charles Beckwith, 1789-1989. Atti del convegno promosso dall'Associazione «Francesco Lo Bue» a Torre Pellice, 22 luglio 1989*, Torre Pellice, Associazione F. Lo Bue

OSEN J. L. 1984, *Prophet and Peacemaker. The Life of Adolphe Monod*, Lanham, MD, University Press of America

OUELLET F. 1979, *Christie, Gabriel*, in *Dictionary of Canadian Biography*, vol. IV, University of Toronto/Université Laval, 1979, http://www.biographi.ca/en/bio/christie_gabriel_4E.html

PACE S. 2005, *L'ultima impresa del generale. Il progetto e la costruzione del Tempio valdese in Torino (1850-1853)*, in *Valdesi e protestanti a Torino (XVIII-XX secolo)*, in a cura di P. Cozzo, F. De Pieri, A. Merlotti, Torino, Silvio Zamorani Editore, pp. 43-57

PAL P., DEHEJIA V. 1987, *From Merchants to Emperors: British Artists in India, 1757-1930*, Ithaca, Cornell University Press

PAPINI C., TOURN G. 2005, *Claudiana 1855-2005: 150 anni di presenza evangelica nella cultura italiana*, Torino, Claudiana

PASCAL A. 1962, *Cenni storici sulla fondazione degli istituti ospedalieri valdesi nell'età risorgimentale,* in *Atti del II Congresso italiano di storia ospitaliera,* Torino 7-9 giugno 1961, Torino, Ospedale Maria Vittoria

PELET P.-L. 1947, «*Le premier duel de Benjamin Constant*», in «Etudes de lettres», XXI, pp. 25-36

PERRONE G. 1871, *I Valdesi: primitivi, mediani e contemporanei.*, Torino, Tipografia dell'Oratorio di S. Francesco di Sales

PEYROT E. 1971, *I grandi benefattori dei valdesi: William Stephen Gilly*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 129, pp. 25-70

PEYROT G., ARMAND-HUGON A., *Origine e sviluppo degli istituti valdesi di istruzione nella valli del pinerolese*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 117, pp. 3-44

Piero Guicciardini 1988: *Piero Guicciardini 1808-1886: un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento: atti del convegno di studi, Firenze, 11-12 aprile 1986*, a cura di L. Giorgi, M. Rubboli, Firenze, L.S. Olschki

PILONE L. 2005-2006, *Una controversia religiosa nell'800 pinerolese: il vescovo Bigex e il moderatore Peyran*, tesi di laurea, Università degli studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, corso di laurea triennale in Filosofia, rel. G. Filoramo

PILONE L., ad vocem *Pierre Geymet* in *DBPI*

PINNINGTON J. 1969, *La scoperta dei Valdesi da parte degli Anglicani*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 126, pp. 63-74

PLENDERLEATH W. C. 1884, *A Book of Family Records and Personal Reminiscences*

PONS T. G. 1958, *Thomas Sims: un ami des Vaudois*, in «L'Eco delle Valli valdesi», 31, 3 agosto

PRATT J. H. 1978, *The Thought of the Evangelical Leaders: Notes of the Discussions of the Eclectic Society, London During the Years 1798-1814*, Edinburgh, Banner of Truth

PROTHERO I. W. 1989, «Notes on the Reverend Thomas Sims», dattiloscritto depositato presso il Winchester Record Office, Winchester, Genealogy/52

PROTHERO I. W. 1995, «Notes on the Reverend Thomas Sims», dattiloscritto depositato presso il West Glamorgan Archives, Swansea, D/D Z 259/1

Publications on Church Reform 1833, in «The Christian Observer», 33, pp. 363-372

RAILTON N. 2000, *No North Sea: The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century*, Leiden, Brill

Remarks on the Divine Authority and various Excellencies of the Sacred Writings; addressed to Young Persons who have had a liberal Education

Return of the Names of All Non Resident Incumbents 1850: *Return of the Names of All Non Resident Incumbents And The Names And Locality Of Their Benefices who have obtained License and Leave since the passing of the Pluralities Act stating the Dates of the several Licenses and whether granted for a Period and how long or without Limitation stating also the Grounds on which each such License and Leave was granted*, Ordered by The House of Commons to be Printed 26 March 1850, in *Parliamentary Papers*, vol. 42, London

RIAL S. 2000, *Vaincre ou périr: La légion fidèle de Rovéréa, 1798*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise

RICHARDSON D. 1991, *Bristol, Africa, and the Eighteenth-Century Slave Trade to America*, vol. III *The Years of Decline 1746-1769,* Gloucester, Produced for the Bristol Record Society by A. Sutton Publishing

RIVINGTON S. 1894, *The Publishing House of Rivington*. London, Rivington, Percival

ROMAGNANI G. P. 2001b, *Pierre Geymet uomo di governo da pastore a funzionario*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore: I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848. Atti del XXXVII e del XXXVIII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 31 agosto-2 settembre 1997 e 30 agosto – 1° settembre 1998)*, a cura di Id., Torino, Claudiana, pp. 181-210

ROSSELLI N. 1954, *Inghilterra e regno di Sardegna dal 1815 al 1847*, Torino, Einaudi

SCHIZZI F. 1826, *Sulla erogazione dei sussidj elemosinarj e sulla instituzione delle case d'industria di ricovero ecc.: pensieri economici*, Cremona, A spese di Luigi De Micheli

SHIRI G. 1985, *Wholeness in Christ. The Legacy of the Basel Mission in India*, Mangalore, Karnataka Theological Research Institute

SIMS T. [?], *The First Step to Learning, or, An Easy Introduction to Reading: to which are added the Church Catechism, and a Series of Questions & Answers out of the Holy Scriptures*

SIMS T. 1815a, *Brief Memoir Respecting the Waldenses or Vaudois Inhabitants of the Vallies of Piedmont. The Result of Observations Made During a Short Residence Amongst that Interesting People in the Autumn of 1814*, by a Clergyman of the Church of England, London, Printed for J. Hatchard

SIMS T. 1815b, *The Spirit of British Missions. Dedicated to the Church Missionary Society*

SIMS T. 1820a, *Christian records: or, a short and plain history of the church of Christ: containing the lives of the apostles, an account of the sufferings of martyrs, the rise of the Reformation, and the present state of the Christian church*, London

Sims T. 1820b, *The Fruits of Instruction; being an account of the good conduct and happy death of Mary, Elizabeth, & Lydia, three girls educated in a Sunday school in Kent*, By the author of «Christian Records,» «The Spirit of British Missions,» & c. & c. & c., London, Ogle, Duncan & Co

Sims T. 1820c *The Life of King Edward the Sixth, King of England. Drawn up for the Improvement of Children in Piety and Knowledge*, by the Author of Christian Records, & c., London, Ogle, Duncan & Co.
SIMS T. 1821, *A Manual of Devotions for the Sick... With an appendix, containing Psalms, etc. proper to be used on recovery*, London
SIMS T. 1826, *An Historical Defence of the Waldenses or Vaudois, inhabitants of the valleys of Piedmont, by Jean Rodolphe Peyran…*, with an introduction and appendixes by the rev. Thomas Sims, London, C. & J. Rivington, St. Paul's Church-Yard, and Waterloo place, Pall Mall
SIMS T. 1827?, *The Young Christian's Reasons for believing the Bible to be the Word of God* By the Rev Thomas Sims MA Rector of St Swithen's upon Kingsgate Winchester
SIMS T. 1827a, *An Apology for the Waldenses*, London, C. & J. Rivington
SIMS T. 1827b, *Sermons, partly illustrative of the devotional services of the Church of England*, London, Bristol
SIMS T. 1830, *Brief Memorials of Jean Frédéric Oberlin, Pastor of Waldbach, in Alsace: And of Auguste Baron de Stael-Holstein; Two Distinguished Ornaments of the French Protestant Church; with an Introductory Sketch of the History of Christianity in France, from the Primitive Ages to the Present Day*, London, James Nisbet
SIMS T. 1831, *Lay-helpers: Or, a Plea for the Co-operation of the Laity with the Clergy*, London, James Nisbet
SIMS T. 1837 *Sacred and moral songs for children in schools and families*, London, J. Nisbet, 1837
SIMS T. 1839a, *Adelaide Zaire, of Guadaloupe, an emancipated negress*, London, James Nisbet
SIMS T. 1839b, *Sacred and moral songs for children*, London, J. Nisbet
SIMS T. 1840, *Africa, and her Children*, London, R.B. Seeley and W. Burnside
SIMS T. 1840, *The Pupil's Friend; Comprising Christian Biography, etc. Originally published under the title of «Church of England Family and School Magazine*, London
SIMS T. 1864, *Visits to the Valleys of Piedmont; Including a Brief Memoir Respecting the Waldenses*, London, William Macintosh
SIMS T. [?] *Patient Suffering, or the History of Blind Sally*
SISLIAN J. 1967, *Missionary Work in Egypt during the Nineteenth Century*, in BRIAN HOLMES, *Educational Policy and the Mission Schools: Case Studies from the British Empire*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 175-240

SLOMAN S. 2004, *Spilsbury, Jonathan (*bap. *1737*, d. *1812)*, in *ODNB*

SMITH M. 1995 (ed.), *The Letters of Charlotte Brontë,* vol. I, *1829-1847*, Oxford, Clarendon Press

SMITH M. 2012, *The Pastor Chief and other Stories Waldensian Historical Fiction in the. Nineteenth Century*, in P.D. CLARKE, C. METHUEN, *The Church and Literature*, Woodbridge, Suffolk, UK, Published for the Ecclesiastical History Society by the Boydell Press, pp. 296-307

SOLARI G. 1997, *Produzione e circolazione del libro evangelico nell'Italia del secondo Ottocento: la casa editrice Claudiana e i circuiti popolari della stampa*, Manziana (Roma), Vecchiarelli

SPINI G. 1955, *Le Società Bibliche e l'Italia*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 97, pp. 24-57

SPINI G. 1971, *Le Società bibliche e l'Italia del Risorgimento,* in «Protestantesimo», XXVI, pp. 1-21

SPINI G. 1989, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore

SPINI G. 1994, *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Torino, Claudiana

STEPHENSON A.M.G. 1961, *A Nineteenth Century Plea for More Bishops: Thomas Sims on Episcopacy and Synods*, Modern Churchman, n.s., 4, pp. 178-182

STERN J. 1997, *Lewis Carroll Bibliophile: A Study, Including a Facsimile Edition of the Catalogue of the Auction Sale Following C. L. Dodgson's Death in 1898, Along with Facsimiles of Three Subsequent Booksellers' Catalogues and a Catalogue of a Later Auction – All Offering Books from His Library*, Luton, White Stone Pub

STEWART K. J. 2006, *Restoring the Reformation: British evangelicalism and the Francophone 'Réveil' 1816-1849*, Milton Keynes, UK, Waynesboro, GA, Paternoster

STOCK E. 1899-1916, *The History of the Church Missionary Society: its environment, its men and its work*, London, Church Missionary Society, 4 voll.

STOTT A. 2003, *Hannah More: The First Victorian*, Oxford, Oxford University Press

STUNT TIMOTHY C. F. 2000, *From Awakening to Secession. Radical Evangelicals in Switzerland and Britain*, Edinburgh, T & T Clark

SUMNER J. B. 1829, *A Charge Delivered to the Clergy of the Diocese of Chester, At the Primary Visitation in August and September, MDCCCXXIX*, London, J. Hatchard and Son

'L Testament Neuv 1834 = *'L Testament Neuv dë Nossëgnour Gesu-Crist tradout in lingua Piemonteisa*, Londra dai torchj di Moyes, Castle Street, Leicester Square

Viaggiatori britannici 1994: *Viaggiatori britannici alle valli valdesi*, a cura di G. Tourn, presentazione di Esther Fintz Menascé, Torino, Claudiana

TURTAS R. 1971, *L'attività e la politica missionaria della direzione della London Missionary Society 1795-1820*, Roma, Università Gregoriana, 1971

TYERMAN L. 1873, *The Oxford Methodists: memoirs of the Rev. Messrs. Clayton, Ingham, Gambold, Hervey and Broughton, with biographical notices of others*, New York, Harpers

TYNDALE T. G. 1872-1873, *Selections from the Correspondence of Mrs. Ely Bates and Incidents of Her Early Life. With an Appendix*, Oxford, Alden Printing Works, 2 voll.

VENN J., VENN J.A., 1940-1954 *Alumni Cantabrigienses. A Biographical List of All Known Students, Graduates and Holders of Office at the University of Cambridge, from the Earliest Times to 1900*, Part II *1752-1900*, Cambridge, Cambridge, University Press, 6 voll.

(La) vera relazione 1987: *La vera relazione di quanto è accaduto nelle persecuzioni e i massacri dell'anno 1655. Le «Pasque Piemontesi» del 1655 nelle testimonianze dei protagonisti*, a cura di E. Balmas, G. Zardini Lana Torino, Claudiana

VIGNE R. 1990, *«The Sower will again cast his seed»: Vaudois and British interaction in the 19th century*, in *Dall'Europa* 1990, pp. 439-463

VILLANI S. 2012, *George Frederick Nott (1768-1841). Un ecclesiastico anglicano tra teologia, letteratura, arte, archeologia, bibliofilia e collezionismo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei (*Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, serie IX, XXVII, fasc. 3

VINAY V. 1955, *Facoltà Valdese di Teologia 1855-1955*, Torre Pellice, Claudiana

VINAY V. 1965, *Luigi De Sanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il risorgimento*, Torino, Claudiana

VOLA G. 1981, *Cronwell e i valdesi una vicenda non del tutto chiarita*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 149, pp. 11-37

VOLA G. 1984, *Mais où sont les neiges d'antan: la colletta inglese del 1655 per i valdesi*, parte prima, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 155, pp. 3-20

VOLA G. 1985, *Mais où sont les neiges d'antan: la colletta inglese del 1655 per i valdesi*, parte seconda, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 157, pp. 3-28

VOLA G. 1987, *A proposito di Samuel Morland, i suoi inediti e i suoi biografi: alcune considerazioni*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 160, pp. 47-52

von Mosheim J. L. 1838, *An Ecclesiastical History, from the Birth of Christ to the Beginning of the Eighteenth Century: In Which the Rise, Progress, and Variations of Church Power, Are Considered in Their Connexion with the State of Learning and Philosophy, and the Political History of Europe During That Period*. London: T. Tegg and Son

(The) Church Mission Society 2000: *The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999*, eds. K. Ward, B. Stanley, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK, William B. Erdemans Publishing Company; Richmond, Surrey, Curzon Press, Ltd.

WELLINGTON (A. R. WELLESLEY) 1867, *Despatches, Correspondence, and Memoranda of Field Marshall Arthur, Duke of Wellington, K.G.*, London, J. Murray

WOLFF M., NORTH J.S., DEERING D. 1977, *The Waterloo Directory of Victorian Periodicals, 1824-1900*, Waterloo, Ont., Wilfrid Laurier University Press

WOOD A. SKEVINGTON, ad vocem *Chapman Walter*, in D. M. Lewis, *The Blackwell Dictionary of Evangelical Biography: 1730-1860*, Oxford, Blackwell, vol. I, p. 215

WOODWARD J. 1701, *An Account of the Rise and Progress of the Religious Societies, in the City of London, &C. and of Their Endeavours for Reformation of Manners*, London, Printed for the author, sold by Richard Sympson… and W. Haws

YELDHAM C. 2010, *Maria Spilsbury (1776-1820). Artist and Evangelical*, Burlington, VT, Ashgate

YELDHAM C. 2004, *Spilsbury, (Rebecca) Maria Ann (1777–1820)*, in *ODNB*

YOUNG R. 1926, *Mrs. Chapman's Portrait. A Beauty of Bath of the Eighteenth-Century*, Bath, The George Gregory Bookstore.

NOTE E DOCUMENTI

Il francese nel repertorio linguistico dei valdesi alpini*

1. Nel corso dell'Ottocento si è andata affermando l'opinione – accettata in seguito anche da alcuni storici valdesi – che l'impiego del francese come lingua di cultura nelle Valli (assai diffuso fino a metà Novecento) non risalga oltre il 1630. Secondo il racconto tradizionale, essendo morti in tale anno e in quello seguente tredici dei quindici ministri di culto valdesi a causa della terribile epidemia di peste[1], essi furono sostituiti

* Pur se frutto di un'elaborazione parzialmente congiunta, andrà attribuita a Daniele Tron la redazione del § 1 e a Matteo Rivoira quella del § 2.

[1] I pastori presenti alle Valli al momento del diffondersi della peste erano i seguenti: Giuseppe Grosso di Bobbio Pellice (pastore a *San Giovanni*, † il 10 lug. 1630), Giovanni Bertone di Prato Guglielmo [Paesana] (pastore a *La Chapelle*: Perosa-Pomaretto-Méan, † il 10 lug. 1630), Bernardin Jaquet di Pramollo (pastore a *Prali-Rodoretto*, † il 12 lug. 1630), Barthélemi Appia di San Giovanni (pastore ad *Angrogna*, † il 24 lug. 1630), Jacques Gay di Prarostino (pastore a *Roccapiatta-Prarostino*, † inizio ago. 1630), Barnabas Gay di Prarostino (pastore a *Prato Guglielmo*, † inizio ago. 1630), Jean Brunerol di San Giovanni o Villar Pellice (pastore a *Rorà*, † il 5 ago. 1630), Lorenzo Giolito di Acceglio (pastore a *Maniglia-Massello*, † il 19 ago. 1630), Joseph Chanforan di Angrogna (pastore a *Villar-S. Germano*, † il 22 ago. 1630), Jean Vignaux di Villar Pellice (pastore a *Villar Pellice*, † il 28 ago. 1630), David Javel di Festiona [Demonte] (pastore a *Pinasca*, † fine ago. 1630), Daniele Rosello di San Giovanni (pastore a *Bobbio Pellice*, † il 28 set. 1630), Jean Barthélémy di Torre Pellice (pastore a *Pramollo*, poi a *San Giovanni*, † il 26 apr. 1631), Pierre Gilles di Torre Pellice (pastore a *Torre Pellice*), Valerio Grosso di Bobbio Pellice (pastore a *Villasecca*). [Dati ricavati da Gilles 1644, pp. 382-83 e 398-406]. Va inoltre rilevato come invece nelle vicine alte valli del Chisone e della Dora siano sopravvissuti tutti i 6 ministri riformati presenti in quell'area, allora francese: Samuel Clément di Mentoulles (pastore a *Roure-Villaret*), Daniel Pascal di Pragelato (pastore a *Mentoulles*), David Jordan *senior* di Chiomonte

da pastori venuti dalla Francia e dalla Svizzera che in tal modo avrebbero importato la propria lingua[2].

Una semplice riflessione già evidenzia quanto sia incongrua l'idea che nove persone – tale era infatti il numero dei pastori venuti dall'estero a sostituire quelli morti[3] – sia pure dotate del prestigio derivante dalla qualità di conduttori spirituali, potessero imporre una lingua del tutto estranea al repertorio linguistico di una popolazione di circa 12.500 anime: se il francese non fosse stato sufficientemente conosciuto, infatti, sarebbe stato molto più semplice ed efficace per i pastori stranieri adeguarsi alla realtà linguistica che, nel quadro di questa ricostruzione, potremmo ipotizzare come caratterizzata da una netta diglossia con il polo alto del repertorio occupato dall'italiano (le ultime testimonianze di un uso scritto dell'occitano risalgono infatti ormai a un secolo prima, cfr. *infra*) e il polo basso dalle locali varietà occitane.

(pastore a *Fenestrelle*), Thomas Compte di Mentoulles (pastore a *Usseaux*), Daniel Pastre di Mentoulles (pastore a *Pragelato*), Philibert De Joux, originario del Delfinato (pastore a *Chiomonte-Salbertrand-Exilles*).

[2] L'origine di questa fantasiosa narrazione va forse individuata nel libro di Alberto Pittavino (PITTAVINO 1886, p. 348): «... su 17 pastori, che componevano allora il piccolo clero valdese, più non ne rimasero in vita che tre; scomparvero tutti i maestri parrocchiali e quartierali in numero di 23 i primi e di 89 i secondi, per cui si fu costretti sostituirli con altri venuti di Francia o di Svizzera, che v'importarono e diffusero la propria lingua, tutt'oggi in uso presso quei valligiani». (Queste informazioni sono probabilmente ricavate – peraltro attraverso un conteggio inesatto sul numero di pastori presenti – da Alexis MUSTON 1851, II, pp. 178-179). Ma il Pittavino stesso si contraddice, perché poco prima, a p. 247, aveva dato dell'introduzione del francese un'altra causa, ponendola verso gli anni 1560: «Essendo gli studenti valdesi mandati a studiare in Isvizzera, e ritornando essi con altri di quella nazione in paese, fu verso questo tempo che s'introdusse l'uso della lingua francese che vige tuttora».

[3] Riportiamo qui di seguito i loro nomi con provenienza e collocazione nelle parrocchie delle Valli: Louis Brunet di Ginevra (pastore a *Pinasca, Villar-San Germano, Pramollo, Roccapiatta*, dic. 1630); Isaac Lepreux di Ginevra (pastore ad *Angrogna*, mar. 1631); Francesco Chavanes, di Ginevra (pastore a *San Giovanni*, set. 1631, riparte nel feb. 1632); Daniel de Roches di Ginevra (pastore a *Roccapiatta*, *Pinasca*, e forse *Pramollo*, set. 1631); Jean-Jacques Baccuet di Ginevra (pastore a *Villasecca*, *La Chapelle*, nov. 1631); non vanno qui conteggiati i due ministri originari della val Chisone, François Guérin di Mentoulles (trasferito a *Bobbio Pellice* nel 1632) e Jean-François Pastre-Charres delle Traverses di Pragelato (consacrato il 27 apr. 1631 e collocato l'anno dopo a *Maniglia-Massello*). Chiuderanno invece la serie dei ministri stranieri di quel periodo Osea Gautier di Ginevra (pastore a *San Giovanni*, 1634); Alexandre Cresson di Grenoble (pastore a *Rorà*, 1634); Pierre Maréchal di Gensac in Guascogna (pastore in 2 parrocchie [*Roccapiatta* e *Pramollo*?], lug. 1635). A integrazione dei vuoti lasciati dalla peste, non completamente colmati per quasi un decennio, ai primi del 1637 ritornava inoltre alle Valli Antoine Léger di Villasecca (pastore a *Roccapiatta* e poi a *San Giovanni*) e infine due anni dopo giungevano François Manget di Ginevra (pastore a *Villar Pellice* nella primavera del 1639) e il futuro moderatore e storico valdese Jean Léger, di Villasecca, collocato a *Prali-Rodoretto* nel settembre del 1639 (I dati sono ricavati da JALLA 1936, pp. 616-695).

Ma oltre a questa considerazione esistono numerose testimonianze sufficienti a relegare tale diffusa opinione nel novero delle leggende. Ci limiteremo a citare le più probanti a partire dal dato, ben noto, che i valdesi, riuniti a Chanforan nella storica assemblea del 1532 che decise l'adesione alla Riforma – le cui deliberazioni, si noti, sono state redatte in italiano –, stanziarono la somma di 500 scudi d'oro (divenuti poi 800) perché si stampasse una traduzione in francese della Sacra Scrittura, traduzione compiuta da Pierre Robert, detto Olivetano, che vide la luce nel 1535. Su tale opzione linguistica influirono certamente evidenti motivazioni propagandistiche dei Riformatori legate alla diffusione in area francofona della Bibbia, ma è difficile pensare che una popolazione, modesta in numero e in possibilità economiche, sacrificasse una somma così forte allo scopo di farsi tradurre la Bibbia in una lingua completamente sconosciuta. Questa scelta va peraltro contestualizzata nel quadro dell'adozione via via più massiccia del francese come lingua scritta del meridione di Francia già a partire dalla fine del 1400[4], tenendo presente che a quell'epoca esistevano da tempo due aree "francofonizzate" di non trascurabile insediamento valdese: il Luberon provenzale e il Briançonnese delfinale. Sappiamo inoltre che lo stesso Olivetano aveva redatto un piccolo trattato intitolato *L'instruction des enfans, contenant la maniere de prononcer et escrire en françoys [...]* il cui utilizzo al di qua delle Alpi veniva auspicato dal riformatore Antoine Saunier, presente presso i valdesi del Piemonte dal novembre 1532[5]. Possiamo quindi affermare che sin dalla fine del Quattrocento almeno una parte dei valdesi dell'area alpina già conoscessero il francese almeno tanto da poterlo comprendere[6], e che la successiva immigrazione

[4] Le Ordinanze di Villers-Côtterets del 1539, imponendo per legge la redazione di ogni atto ufficiale in «langaige maternel françoys», nei fatti sono l'esito del progressivo abbandono dell'occitano nella *scripta* amministrativa più che la sua causa (BRUN 1923, per una sintesi cfr. KREMNITZ 1974, pp. 100 e ss.).

[5] Cfr. BODENMANN 2006, pp. 45-52, che propende ad attribuire la postfazione siglata "M." del piccolo trattato, poi stampato nel 1533, al *barba* Martin Gonin. Sempre Antoine Saunier il 5 novembre 1532 richiedeva l'invio alle Valli di «*libros illos gallicos*» stampati da Pierre de Vingle, e in particolare giudicava molto utile la traduzione francese del testo latino del «docteur Hermann Bodius» (pseudonimo sotto il quale si celava Martin Bucero) intitolata*: L'Union de plusieurs paissages de lescripture saincte* (ID. pp. 27 e 37-41).

[6] Indiretta testimonianza di questa competenza la troviamo in MIOLO 1587, pp. 91-92, quando a proposito della travagliata fase apertasi nel 1484 scriveva: «Li Angrognini animosi et fortificati da Dio si difendevano sempre da tutti gl'assalti et amazzorono grande numero de lor avversarii, tra i quali un capitano Sachetto di Polonghera fu amazzato presso de la fiumara chiamata l'Angrognia sotto la Rochiaglia mentre ch'egli si burlava delle donne che pregavano Dio in lor aiuto, facendo lor scherno fu percosso d'un viretone, et morì ne l'acqua in un golfo, che ancor hoggi dì porta il suo nome cioè il gorgo di Sachetto. Un altro Capitano chiamato il Negro del Mondevì fu similmente amazzato. Imperoché havendo la celada di ferro in testa, et per il grande calore del sole alzandola un pocco in su, burlandosi de gl'Angrognini che invocavano Dio, dicen-

dei pastori stranieri dopo la peste del 1630 certamente potenziò, ma non introdusse, l'uso di tale lingua di cultura[7].

Peraltro il primo massiccio afflusso alle Valli di ministri francofoni non risale agli anni trenta del Seicento, bensì a circa settantacinque anni prima: per la generazione immediatamente seguente a quella di Chanforan è infatti stato appurato che,

do "O Dio aiutaci", *contrafacendo il loro linguagio, e dicendo "O Dieu aide nous"*, et gridando "I miei, i miei faranno la passada", fu ferito da un Peireto Revello nel fronte, et morì nel luogo detto Rochamaneot sul finaggio di Lucerna dove si fecero molte scaramucie et i primi assalti de gl'inimici». Curiosamente attingendo a questa fonte Jean Paul Perrin trent'anni dopo, avendo lavorato su una traduzione in francese effettuata dal pastore Dominique Vignaux, inverte le lingue per cui l'esclamazione nel «loro linguaggio» risulta essere in italiano: «& comme l'ennemi s'opiniastroit d'approcher des passages, les femmes & enfants se mirent à genoux, crians en leur langue. *O Dio aiutaci* c. O Dieu aide nous. Dequoy se mocquans les ennenis, entre autres un certain Capitaine Saquet, & contrefaisant lesdites femmes, fut tué & precipité de la montagne en un guffre, lequel est encor à present de ce nom appellé le gouffre de Saquet» (PERRIN 1618, p. 153). Una seconda testimonianza, ancora più probante, si ricava dall'interrogatorio di Pierre Griot di Pragelato contenuto nei documenti inquisitoriali del 1487-'88 relativi all'alta val Chisone: «defferunt cum eis *unum librum in gallico scriptum* in quo est scripta eorum secta et quando veniunt, legunt ipsum librum in vulgari scriptum» (PARAVY 1993, v. 2, p. 1029). Per contro una testimonianza di una cinquantina d'anni dopo, sempre concernente l'alta Val Chisone, lascia intravedere ancora una larga prevalenza della *langue d'oc*: un giovane *barba* di Pattemouche (Pragelato) anche lui chiamato Pierre Griot, afferma in un processo del 1532 di conoscere a memoria una parte del nuovo testamento «desjà sainct Mathieu et les épitres canonicalles *en sa langue maternelle briançonnoys* et deux chapitres de sainct Luc», essendo ovviamente il *briançonnais* una varietà di occitano alpino. Lo stesso *barba*, quando deve ratificare le proprie confessioni, verbalizzate in francese, si esprime con questa formula: «Jo Pierro Griot, ay confessat, aisso que dessus» (cfr. AUDISIO 1979, pp. 106, 120 e 125; ed. 2008[2], pp. 58, 66 e 69. I corsivi nelle citazioni sono nostri).

[7] Si veda cosa affermava già LÉGER 1669, in proposito: «Et au lieu que jusque alors il n'y avoit pas un seul Pasteur qui n'y prêchât en Italien, il en fallut recevoir avec action de graces une dizaine qui ne prêchoient qu'en François» (I, p. 205); e poco dopo: «Il fallut donc avoir recours en France, et surtout à Geneve, pour redonner des Pasteur aus restes de ces pauvres troupeaus. Mais il fut impossible d'en retrouver un seul pour précher en la langue Italienne en laquelle préchoient auparavant tous les Ministres defunts (car il étoient tous originaires des Vallées et préchoient tous en Italien, langue bien entenduë par tous ces peuples, quoy qu'entre eus en langue vulgaire ils pratiquent encore en la plus part des lieus, le vieus langage Vaudois, tel que vous l'avés veu dans les pieces Originaires que nous avons rapportées cy-devant tant de leur Doctrine, que de leur Discipline) langue qui leur est aussi d'autant plus necessaire (je parle de l'Italien) que tous les actes publics, s'y doivent faire et s'y font en Italien. Il fut donc force, ou de demeurer sans Pasteur, ou de *s'accomoder avec les François, ce qui fut aisé à ceus qui se rencontrerent dans les Vallées de Peyrouse, et S. Martin, et la partie de la Vallée de Lucerne, qui comme celles-là, voisine avec la France: mais fort incommode aux Eglises de la Vallée de Lucerne plus proches de Thurin*: de sorte que M. Gros, qui auparavant étoit Pasteur en la Vallée de S. Martin, fut logé en l'Eglise du Villar en la Vallée de Lucerne: le bon M. Gilles continua en celle de la Tour et pour celle de S. Jean il fallut faire revenir de Costantinople le Sieur Antoine Leger, mon Oncle, Ministre de Monsieur Haague Ambassadeur des tres-hauts et puissans Etats des Provinces Unies des Païs-bas» (I, pp. 206-207, il corsivo è nostro).

nei soli anni compresi tra il 1555 e il 1564 si registra alle Valli la presenza, talvolta transitoria, di almeno 51 ministri di culto di cui 34 (i due terzi esatti) stranieri e solo 17 (il 33,3%) di origine locale. La maggioranza dei non autoctoni erano francesi: 24 su 34 (oltre il 70%), degli altri 10 erano di matrice linguistica italiana 6 (un napoletano e cinque piemontesi, tutti esponenti dell'area sud-occidentale così toccata dalla dissidenza religiosa), 2 originari del Canton di Vaud, 1 del Barrois, in Lorena (che all'epoca non apparteneva ancora alla Francia), e 1 proveniente dall'Inghilterra. Al nostro fine è utile cercare di precisare la distribuzione regionale dei francesi; premettendo che per 9 di loro questa non è determinabile, per gli altri 15 risulta alquanto eterogenea: 3 erano originari del Languedoc, 2 della Guyenne, 2 del Berry, 2 della Normandia, e poi abbiamo ancora delle singole provenienze (procedendo da Sud a Nord) dalla Guascogna, dal Vivarais, dal Quercy, dall'Angoumois, dal Poitou e dalla Champagne. Pur se le regioni meridionali e centrali di matrice linguistica occitanica erano più rappresentate, si constata la presenza di almeno 6 esponenti originari di lontane aree della Francia d'*oïl*[8].

È necessario ora porci una domanda la cui risposta non può essere data per scontata: in che lingua comunicavano e soprattutto predicavano tutti questi ministri di culto? È noto che le parlate locali dell'intera area alpina interessata appartengono tutte al bacino linguistico d'*oc*. E proprio in una lingua di questo tipo erano stati scritti gli antichi codici "valdesi" precedenti l'epoca della Riforma, ma alcuni anche ad essa coevi, dato che uno dei più recenti risale con certezza al 1530[9]

Probabilmente è possibile escludere che i pastori non autoctoni abbiano impiegato correntemente una varietà di occitano locale (o sovralocale), in primo luogo per le loro provenienze: i due pastori Jean Vernou e Jean Lauvergeat, ad esempio, i primi della lunga serie di inviati da Ginevra alle Valli, erano originari rispettivamente di Poitiers e di Bourges, al di fuori dell'area linguistica d'*oc*[10]. Costoro, giunti nel marzo del 1555 nell'alta valle del Chisone, dopo essersi fermati per qualche giorno nella zona di Usseaux predicarono un po' più a lungo a Fenestrelle, per dirigersi successivamente in val d'Angrogna e poi ripartire alla volta di Ginevra con lo scopo di chiedere rinforzi per un compito che si preannunziava assai fruttuoso. Dalla lettera-relazione da loro inviata alla Compagnia dei pastori ginevrina risulta che essi tenevano due sermoni al giorno, ciascuno della durata di un paio d'ore buone, a gruppi di fedeli riuniti nei fienili, poiché le case non potevano accogliere tutta la gente che vi accorreva. Si rivolgevano in primo luogo, evidentemente, agli antichi

[8] A tale proposito si rinvia a TRON 2010, pp. 103-104.
[9] Si tratta del cosiddetto "Rapporto Morel", sul quale si veda VINAY 1975, pp. 118-137.
[10] Cfr. TRON 2010, p. 80, 83, 92.

valdesi per illustrare le dottrine riformate, ma la loro predicazione si allargava a tutta la popolazione, ed è verosimile pensare che lo facessero in francese[11].

Che questa lingua fosse perlomeno largamente compresa a quell'epoca, è poi attestato con maggior evidenza dal noto gesuita Antonio Possevino. Egli, infatti, recatosi in missione nel 1560-'61 per convertire gli eretici delle Valli, scriveva al nunzio pontificio presso la Corte sabauda:

> Hora vorrei che si contentasse V.S.R.ma di lasciare venire in queste parti M. Ludovico Codretto, il quale, *per havere la lingua francese et per sapere i modi di costoro, sarebbe proportionatissimo per Engrogna*»[12].

Negli stessi anni la pubblica disputa tenutasi il 26 luglio 1560 al *Ciabàs*, nella parte bassa della valle, tra lo stesso Possevino e il pastore Scipione Lentolo si svolse, invece, interamente in italiano alla presenza di un folto pubblico[13].

A conferma di una realtà multilingue che interessava anche la val Chisone possiamo constatare che il pastore di Fenestrelle, Cosme Brevin (*alias* Bovenne), scriveva il 6 ottobre 1561 alla Compagnia dei pastori di Ginevra:

> … noz scindiques, peuples et nous, ministres du val Cluson, vous supplions au nom de Dieu que continuant vostre chrestienne et paternelle affection vous nous envoyez un regent homme de bien et propre tel que sçavez a

[11] La prima tappa dei due inviati è a Balboutet, borgata di Usseaux, dove «par l'espace de cinq ou six iours nous falloit une grande partie du iour et de la nuict annoncer la parolle, tant par sermons publiqs, voire entre les fideles qui sont en bon nombre, que par deviz privez»; poi a Fenestrelle «nous avons là este si bien receuz que ne pouvions satisfaire leur ardeur, encore que tous les iours fissions deux grans sermons, un chascun l'espace de deux bonnes heures, sans les exhortations privees: et les maisons n'estoyent capables des personnes il falloit s'assembler és granges. Mesmes le iour de pasques celebrasmes la s. cene en meilleur nombre de gens que n'esperions, et apres disner, par leur importunité, nous nous laissasmes aller jusques la en leur opinion, que nous preschasmes en plein pré contre tous les abuz du Papisme»; infine ad Angrogna tengono «tous les iours un sermon (sans les deviz particuliers) et ce en la maison d'un de leurs ministres [vale a dire i *barba* locali], excepte le dimanche, auquel iour se trouvent tant de gens venans d'un costé et d'autre, voire de bien loing, qu'on est contrainct de faire le sermon en une grande court environnee de galeries, et la cour tant qu'on en peult donner: car la multitude y est bien grande» (Lettera pubblicata in *Calvini Opera*, v. XV, n. 2.189, coll. 575-578, cfr. TRON 2010, pp. 123-124).

[12] Lettera al nunzio Francesco Bachaud, da Torre di Luserna, 11 novembre 1560, pubblicata da SCADUTO (S.J.) 1959, documento n. 24, p. 140. Sul ruolo svolto alle Valli dal gesuita Louis du Coudret, savoiardo di Sallanches che sarà poi rettore a Mondovì del primo collegio aperto in Piemonte nel 1561, cfr. DE SIMONE 1958, pp. 150-157 e pp. 174-178.

[13] Cfr. FIUME 2003, pp. 57-68 e 239-247. Si noti che il francese Etienne Noël, originario di Troyes, all'epoca ministro di Angrogna e principale esponente del corpo pastorale alle Valli (Possevino lo definisce infatti «l'Archiministro»), proprio perché non parlava l'italiano fu costretto in quella occasione a farsi sostituire dal napoletano Scipione Lentolo.

> cest affaire pour nostre escolle generalle soubz lequel aussi pourront profiter noz autres vallées voysines du Dauphiné qui commencent a prendre l'evangille, *nous le desirerions scavant aux langues*, autrement jl seroit a craindre que se povre peuple ne demeurast avec le temps destitue de ministres[14].

Si noti che tra le «valli vicine del Delfinato che cominciano a prendere l'Evangelo» va compresa anche l'alta val Susa delfinale. E in quest'area risulta attestato come a Chiomonte – o per meglio dire, a Chaumont – nel 1561 non solo non parlassero, ma nemmeno comprendessero granché l'italiano! Luca Patria ha infatti documentato che in quell'anno i sindaci di questa comunità

> mettono le mani avanti circa la possibilità che qualche "particolare" inviti in Chiomonte un predicatore in fama di eresia; la risposta dei superiori ecclesiastici è deludente: trovano un predicatore, ma lo stesso conosce solo la lingua italiana. Nei verbali del consiglio, non senza ironia, i sindaci fanno presente «que la langue italyenne ne peult estre a ediffication au lyeu de Chaumontz, car la pluspart ne l'entendent, par quoy seroyt necessaire avoyr precheur docmatizant en langue francoyse»[15].

Altrettanto significativo è il brano di un'altra lettera, scritta questa volta dal pastore di Angrogna, Etienne Noël, il 20 agosto 1561 e indirizzata a «Nos chers freres et Seigneurs les ministres de Villefranche» (vale a dire Ginevra, la città affrancata dagli errori del "papismo"). Dopo la morte di «M. Martin Langeoie, principal ministre au Val S. Martin» (assassinato nella sua parrocchia di Prali nel giugno precedente), è necessario far ricorso ai pastori ginevrini per la sua urgente sostituzione:

> Et pour ce que ces pauvres gens [di detta valle] n'ont aide que de leurs ministres, ils ont besoing necessariement d'un homme vertueux: non seulement qui soit de bonne doctrine mais aussi craignant Dieu, prudent, et de bon conseil, qui conduise tout ce val: et puisse résister a ses adversaires. *Ilz*

[14] Lettera pubblicata in *Calvini Opera*, v. XIX, n. 3.554, coll. 28-29 (cit. da TRON 2010, p. 117, n. 120)

[15] PATRIA 1998, p. 82. Il documento citato, pubblicato integralmente da V. Coletto ("I documenti", in *ibid.*, p. 421), è il seguente: « Le XXIX.sme dudict. [mese di giugno 1561] / Est arryvé à Chaumontz ung prescheur italien envoyé pour prescher audict lyeu par monsieur le Prieur de Suze, qui a presché, et apprès le Conseil et Scindicques estantz assemblés pour les choses de la republicque et aussy ledict sieur Prieur, *a esté remonstré audict sieur que la langue italyenne ne peult estre à ediffication au lyeu de Chaumontz car la pluspart ne l'entendent. Par quoy seroyt necessayre avoyr precheur docmatizant en langue francoyse.* / Lequel susdict Prieur a respondu que dans huict jours il se achemynera avecq l'homme que luy balhera pour l'acompagner la Communaulté aux fin de cercher d'avoyr prescheur francoys » (il corsivo è nostro).

> *en vouldroient bien ung francois*; (si ne sen trouve ches vous peut être s'en pourroit il trouver a Neufchastel)[16].

Ma chi occuperà invece il posto vacante di pastore a Prali, dopo la richiesta a Ginevra di Etienne Noël? Il ministro Scipione Lentolo, napoletano che, come sappiamo per sua stessa ammissione, conosceva assai poco il francese[17]. E a Prali ci starà non qualche mese, ma ben quattro anni: infatti la sua permanenza durerà dall'ottobre del 1561 fino agli ultimi mesi del 1565, quando verrà espulso come straniero non gradito dal governatore sabaudo delle Valli, Sebastiano Grazioli di Castrocaro.

È quindi evidente che se – dopo la richiesta di un pastore francese – a Prali viene accolto un italiano che ignora tale lingua, ci dovesse essere in quella comunità una situazione di forte plurilinguismo!

Una situazione analoga, ma speculare, è testimoniata per l'area della vicina val Pellice dalla richiesta avanzata in un'altra lettera scritta il 10 maggio 1563 dal pastore Claudio Bergio a Nicolò Balbani:

> Ultra ciò la nostra chiesa del Villario [in val Pellice] ha bisogno de uno bono maestro di schola et se possibil fosse que havesse ragione de canto. Mastro Anthonio Gazeino che pare molto proprio a la schola excepto al canto. V.S. potrà veder da farsi ogni meglior per comporre se sera possibile *et principalmente che habia la lingua Italiana o piemontese al ocasione che deza da longa mano la Joventa è stata insegnata in quella*[18].

Ma meno di un anno dopo, il 18 aprile 1564, troviamo già insediato come pastore al Villar il francese Jean Peirier, originario di Montauban[19].

Da quanto detto fin qui, non pare certo azzardata l'ipotesi che la situazione fosse già allora quella di un diffuso plurilinguismo, cosa sicuramente attestataci per il secolo successivo, come vedremo tra poco, con una miglior competenza dell'italiano (o piemontese!) in Val Pellice (non è certo un caso che tutti i sei predicatori di origine italiana inviati alle Valli negli anni 1555-1564 abbiano prima o poi

---

[16] Tale lettera è stata pubblicata in Jalla 1914a, p. 82 (il corsivo è nostro).

[17] Lo si ricava da una sua curiosa lettera a Calvino dell'11 novembre 1559 [*Calvini Opera*, v. XVII, n. 3129, col. 668-669] in cui si scusa di non averlo avvicinato personalmente durante il suo soggiorno a Ginevra, trattenuto dal timore reverenziale. Avrebbe infatti dovuto parlargli in latino (evidentemente perché non conosceva il francese), ma sa di non parlarlo in maniera sufficientemente sciolta, a causa della «monacorum bruta barbaries» nella quale è stato costretto per molti anni. Su ciò cfr. Fiume 2003, p. 80, nota 113.

[18] Pubblicata in Jalla 1914b, pp. 220-21 (il corsivo è nostro).

[19] Tron 2010, pp. 95-96 e 154-155.

trovato collocazione nella parrocchia del *Ciabàs*, nei pressi di San Giovanni, frequentata tra l'altro anche dai fedeli che abitavano nella prospiciente pianura piemontese) e una più diffusa conoscenza del francese in Val Germanasca e, beninteso, nelle vallate delfinali del Chisone e di Susa.

Che nel bacino del Pellice, nonostante la predominanza di pastori francofoni, nella parte bassa della valle la lingua di cultura continuasse ad essere l'italiano e non il francese, ci è testimoniato per l'inizio del Seicento anche dal moderatore e storico valdese Pierre Gilles il quale, occupandosi della tragica vicenda di Barthélemi Coupin, di Torre Pellice, ci informa come a partire dall'aprile 1601 costui fosse detenuto nelle prigioni vescovili di Asti,

> d'oû il a escrit plusieurs lettres à sa femme, & à ses amis, par lesquelles il les advertissoit de temps en temps de sa condition, entres lesquelles il en envoya une à son fils aisné Samuel, qu'il avoit eu de son premier mariage, avec charge de me la communiquer, *& de l'original Italien de laquelle* j'ay tiré ce qui s'ensuit[20].

Alla metà del secolo la situazione linguistica delle Valli valdesi continuava a presentare un marcato plurilinguismo; fra le attestazioni disponibili[21] citeremo il fatto che nel 1630

> Benché il bisogno più urgente fosse nella valle di S. Martino e François Chavanes non sapesse l'italiano, [questi] fu posto a S. Giovanni, in considerazione della sua poca salute. [...] quando, nel febbraio 1632, il Chavanes ripartì per Ginevra, lasciando vacante l'importantissima chiesa di S. Giovanni, egli ed il Brunet che l'accompagnava, erano incaricati di insistere pel ritorno di Antonio Legero, ed inoltre di chiedere nuovamente se si potesse ridare il ministerio di Giacomo Gillio, a quella chiesa che lo domandava espressamente, massime perché poteva predicare in italiano. I pastori ginevrini furono contrari alla riabilitazione del Gillio, che non pare avesse dato segni evidenti di pentimento[22].

Merita di essere citato anche l'episodio riportato da Jean Léger nella sua autobiografia, il quale narra che nel 1643, appena nominato pastore di San Giovanni, dovette fronteggiare

[20] Gilles 1644, cap. xlvi, p. 335 (ed. 1881, v. II, p. 108; il corsivo è nostro).
[21] Buona parte delle quali raccolte in Jalla 1894 e Jalla 1911; su tale argomento cfr. anche Gaidoz 1887.
[22] Jalla 1936, pp. 635-36 e 638.

une nouvelle volée de Peres Missionaires fraîchement envoyés de Rome, dont le Prefect s'appelloit Padre Angelo, grand Colosse quant à son corps, mais estimé bien plus grand quant à son esprit, qui me vint surprendre un mércredi matin au Préche, ayant déja prononcé tout mon exorde; il estoit escorté des Peres Capucins du Convent de la Tour, & des Augustins de celuy de Lucerne: ayant ce jour là, en faveur de quelques étrangers commencé ma predication en François, & sachant que cette langue estoit barbare à ces nouveaux Auditeurs, à ce qu'ils me pûssent mieux entendre, je me remis sur l'Italien, & relûs mon texte en cette langue[23].

Rimarcheremo che tutta la scena descritta implica un uditorio bilingue, e che il sermone era stato iniziato in francese solo per la presenza di qualche straniero. Del resto che l'italiano, perlomeno nella parte bassa della val Pellice, fosse in quegli anni comunemente praticato anche come lingua di culto, è confermato dalla traduzione dei Salmi biblici in rime italiane – da cantarsi sulle identiche melodie del celebre salterio ginevrino di Clément Marot e Théodore de Bèze – apparsa nel 1644 ad opera di "Pietro Gillio"[24]. Tale personaggio altri non è che il già menzionato pa-

[23] LEGER 1669, II, p. 362. Si aggiunga ancora che la versione della Bibbia appartenuta al noto moderatore e storico, ora conservata a Cambridge, è quella italiana del Diodati, e contiene significativamente l'annotazione che segue: «Questa S. Bibbia è l'unico tesoro che di tutti miei beni ho potuto riscampare dagl'horribili massacri et incomparabili incendij che la Corte di Torino ha fatti eseguir nelle valli di Piemonte dal 1655, et per questo, oltre che vi sono più nottule di mia mano, raccomando et Comando ai miei figli di conservarle come una pretiosissima reliqua, et di transmetterle di mano in mano alla loro posterità. – Giovanni Legero pastore» (cit. da GILLY 1831, p. 80).

[24] *Gli cento cinquanta Sacri Salmi, con gli Dieci Commandamenti di Dio, l'Oratione dominicale, il Simbolo apostolico, et il Cantico di Simeone. Ridutti in rime volgari italiane, nel modo, e per le cause nel proemio proposte. Da Pietro Gillio pastore della Chiesa Riformata della Torre nella Valle di Lucerna*, in Geneva, per Gio. di Tornes, MDCXLIV, cfr. questo brano del *proemio*: «Doppoi comparvero anche gli sessanta [Salmi] (che ancora si trovano) posti in stampa, in canto Italiano, gli quali furono parimenti accolti, e graditi per il linguaggio piu conforme all'uso di molte Chiese, ma la longa prattica dil canto francese lo fece ritenere dalla piu parte di esse Chiese, e dove fu posto in publico uso l'Italiano, quivi ha continuato sino all'anno pestifero 1630. nel quale Iddio havendo ritirato a se per mezzo della peste, la maggior parte delli Pastori Italiani, e delli altri piu idonei cantori, la mutatione delli pastori reintrodusse anche per tutto l'uso dil canto francese, ma rimanendo in molti il desiderio che si rimettesse in publico uso il canto Italiano, massime in quelle Chiese nelle quali tutti gli altri publici esercitij di pietà si fanno in tal lingua, se n'è fatto la prova piu volte nelli 60. sudetti altre volte usitatti. Ma la longa discontinuatione ha fatto conoscere in tali prove che non si rimetterebbe tal canto in publico e conveniente uso, salvo con molta fatica e longhezza di tempo. Perilche molti de sudetti desiderosi dil canto Italiano hanno con molto gusto approvata la proposta fatta di tradur gli Salmi in rima Italiana in maniera tale che si possino accomodare al canto delli francesi, e tra essi delli piu communi, e facili a tutti gli popolari a quelle poche voci, accomodando gli canti delli altri Salmi, meno al volgo communi e cio con vo-

store di Torre e moderatore Pierre Gilles (nome ben più noto sotto tale forma), polemista ed autore di una importante storia dei valdesi data alla luce in quel medesimo 1644, guarda caso composta anch'essa originariamente in italiano, ma poi tradotta in francese dallo stesso Gilles per motivi di opportunità editoriale, come si apprende dalla sua dedica introduttiva (GILLES 1644).

Nulla di particolarmente strano, allora, che anche la Confessione di fede valdese del 1655, oltre che in francese, sia stata diffusa nella lingua di Dante, Petrarca e Boccaccio, che a metà Seicento abbiamo visto essere nelle Valli ancora ben presente – almeno fra gli ambienti letterati – e certo non del tutto sconosciuta in Europa (cfr. TRON 1998). Non mancavano infatti i ministri riformati in grado di destreggiarsi egregiamente con tale idioma, sia a Ginevra che nelle Valli. Se non va trascurato che presso il lago Lemano era attiva quella schiera di oriundi lucchesi – magna pars nella "cabale italique" della città[25] – che era stata in grado di produrre opere in italiano di elevata qualità letteraria, come la celeberrima traduzione biblica del Diodati, nelle Valli erano presenti le note personalità di Antoine e Jean Léger, autori di vari testi a stampa sia in lingua francese che italiana.

Ma a questo punto si pone un problema di un certo interesse: quale specie di italiano si usava alle Valli, quando lo si impiegava al posto del francese? Quali le caratteristiche della lingua letteraria impiegata nello scritto (quanto vicina ai modelli letterari toscani e quanto, viceversa, caratterizzata da elementi dialettali locali)? Un dato importante, in proposito, ci verrebbe fornito dalla comparazione completa dei non molti testi seicenteschi pubblicati in italiano dai valdesi[26]; ma questo lavoro resta, per ora, interamente da fare.

---

caboli, e stile tali che possino da ogni uno essere intesi, accioche chi gli canta possi farlo con l'intelligenza, e di cuore al Signore».

[25] Sulla quale cfr. CAMPI, SODINI 1988.

[26] Oltre ai citati *Salmi* del 1644 di "Pietro Gillio" (comprensivi della notevole introduzione in prosa dell'autore), menzioneremo il *Ragionamento a modo di disputa fatto tra il Rev. P. F. Filippo Riboti, predicator Capuccino della Missione Apostolica nelle Valli contro gli Heretici e David Rostagno, ministro in dette Valli. Stampato d'ordine del P. Bartolomeo Rocca di Pralorno, Inquisitore Generale di Torino, Fossano e Nizza*, Torino, G.D. Tarino, 1598, 8°, pp. 80. Relativo ad una pubblica controversia svoltasi all'inizio di agosto 1598 in S. Germano Chisone, il libro è molto raro perché, pur stampato su ordine del Padre inquisitore, la Chiesa si rese conto ben presto del rischio che, suo malgrado, veicolasse le posizioni ereticali, e venne così emanato il divieto a tutti i cattolici di venderlo o comprarlo (esemplari conservati alla Reale di Torino e alla biblioteca di Brera). E poi ancora: Pietro Gillio, *Considerationi e risposte sopra due lettere qualificate apologetiche dei signori Marc'Aurelio Rorengo, l'altra del frate Teodoro Belvedere detto prefetto dei Frati*, s.l. [Ginevra?], 1635, 4°, pp. 230; Id., *Torre Evangelica*, s.l. [Ginevra?], 1638, 48 capitoli, (rarissimo); Valerio Grosso, *Lucerna sacra: cioè, breve sommario di prove della Fede Christiana, per passi espressi della S. Scrittura, per Valerio Grosso Ministro della parola di Dio nella Chiesa del Villaro*, Ginevra, Jean de Tournes, 1640, 8°, pp. [IV]-146; [Giovanni Léger], *Apologia delle*

In ogni caso, quanto detto fin qui conferma come la popolazione delle Valli, almeno a partire dagli inizi del secolo XVI (ma forse anche da molto prima) fosse trilingue o anche quadrilingue, intendendo e parlando con maggior o minor correttezza l'italiano, il francese, il *patois* e, in molti casi, il piemontese. Tutto ciò, ovviamente, con forti differenziazioni al suo interno, a seconda della collocazione sociale e territoriale degli abitanti, con un impiego esclusivamente orale per le parlate occitaniche (assolutamente predominanti nell'uso quotidiano) e piemontese (nei contatti con la vicina pianura), ed un utilizzo misto di oralità e scrittura per le lingue di erudizione francese ed italiana[27].

La testimonianza che il piemontese fosse ben conosciuto alle Valli ci è fornita ancora dall'autobiografia di Jean Léger, il quale ritornando nel 1639 da Ginevra insieme a una guida, e ritrovandosi presso Revello nel pieno della guerra civile tra "Madamisti" (filofrancesi) e "Principisti" (filospagnoli), scriveva:

> mon guide & moy découvrîmes de loin quantité de Piémontois, qui se reposoient à l'ombre d'une grande haye: certainement c'est alors que je crûs estre parvenu au dernier moment de ma vie, parce que j'estois tout à fait ajusté à la Françoise, & que tout autant de François que ces Piémontois pouvoient attraper, ils estoient assurés qu'il n y avoit point de quartier pour eux: mon guide, qui le savoit fort bien, ne les ût pas plus-tôt aperceus, qu'il me

---

Chiese Riformate delle Valli del Piemonte, fatta in difesa dell'innocenza del Signore Giovanni Legero, pastore della Chiesa Riformata di St. Gio. et moderatore della loro Sinodo, contra le imposture di un Michele Villanova, et Jean Virtu et altri falsi delattori esaminata e sottoscritta, nell'assemblea delle Chiese alli Malani, li 13 settembre 1661. Presentate a gl'Eccellentissimi, ed Illustrissimi Signori Delegati di S.A.R. per le cause contra dette valli, Haarlem, Albertz, 1662, 8°, pp. 24; [Antonio Léger], *Apologia delle Chiese riformate del Piemonte, circa la loro confessione di fede e la continua successione di esse tanto nei natii del paese quanto nei Valdesi contro le gavillationi e calunnie del Priore Marco Aurelio Rorengo di Lucerna*, A Ginevra, presso Francesco Bonvard, 1662, in 8°, pp. XXXIV-156 (Non è noto chi si celi dietro al nome dello stampatore, sconosciuto all'editoria ginevrina sia che si tratti di un "Bonvard" o di un più credibile "Bouvard"). Dovrebbe pure essere preso in considerazione il testo dell'ex pastore convertitosi al cattolicesimo Matteo Danna, *La Religione Romana riconosciuta santissima e divina*, Lione, appresso Giò e Giacomo Anisson e Giò Posuel, 1678, in 4°, con *imprimatur*. Da questo testo si apprende tra l'altro che quando Danna era pastore a San Giovanni (e cioè fino al 1677) predicava in italiano.

[27] D'altronde tutto il Piemonte è stato per secoli bilingue: buona parte della corrispondenza ufficiale dei sovrani sabaudi fu, fino all'Ottocento, redatta in francese; le leggi piemontesi furono a lungo pubblicate nelle due lingue; Carlo Emanuele III voleva che il figlio adolescente Vittorio Amedeo gli scrivesse alternativamente le sue lettere in italiano ed in francese per addestrarsi ugualmente nell'uso delle due lingue; fino al 1814 persino i regolamenti militari del Piemonte furono redatti in francese; bilingue fu l'Editto di Emancipazione dei valdesi del 17 febbraio 1848; ancora Cavour faceva largo uso della lingua francese nel suo carteggio con ministri e generali piemontesi.

dit, ha Signor, di vos bin: c'est à dire, helas Monsieur, dites vôtre bien: voulant dire que je me recommandasse à Dieu, & que c'estoit fait de moy: je picque tout droit vers ces gens là déja tous prêts à me donner dessus, comme ravi de joye de me voir échappé des mains des François, & de trouver des Piémontois, que j'appellay d'abord *mes chers compatriotes*: mais en parlant Piémontois comme eux: voyans un homme qui bien loin de paroître rempli de frayeur, sembloit avoir beaucoup de joye de leur rencontre, jargonnoit le Piémontois comme eux, & les traittoit de Compatriotes, ils s'arrêtèrent tout court, & avec leur sifflet rappellerent ceux de leurs Compagnons qui gardoient un autre passage: & me demandèrent qui j'estois & d'où je venois: je leur répondis avec un peu d'équivoque, je le confesse: 1. que j'estois parent de Monsieur Anthoine Bastie de Lucerne, (c'estoit un Papiste fort considéré dans tout ce Pais là, dont le Frère nommé Monsieur Scipion Bastie, est encore des plus qualifiés de la Religion des Vallées) & que je venois de Constantinople, d'où je leur debitois les raretés que j'avois n'agueres apprises de Monsieur Leger, sus-nommé mon Oncle, qui en estoit revenu depuis peu; si bien qu'enfin ces bonnes gens me vouloient mener à déjuner avec eux, dont châcun peut croire que je les remerciay de bien bon cœur, ravi d'avoir mon ame pour butin: en me disant adieu, ils me firent tourner de l'autre côté de la Haye, où je vis bon nombre de pauvres François nouvellement égorgés, tous nuds, & sans tête: & me dirent *buquè coza ve val d'avie prest parlà Piemontès*; c'est à dire, voila ce que nous avés gagné d'avoir tôt parlé Piémontois (LEGER 1669, II, p. 361).

Per quanto riguarda la lingua impiegata per l'uso liturgico, a seconda dei luoghi e dei tempi prevalse or l'una or l'altra, come stanno ad attestare gli atti dei Sinodi e svariata altra documentazione ecclesiastica[28].

Certamente a partire dalla fase iniziata con il rientro dei valdesi dall'esilio in terra Svizzera (1687-1690) il francese si affermerà per quasi due secoli come la lingua di cultura nettamente predominante, probabilmente abbastanza ben conosciuta da buona parte della popolazione, specie nei comuni delle parti più alte delle valli. Si tenga tuttavia presente che le memorie di Bartolomeo Salvagiot, notabile di Rorà

[28] Si segnala che per quasi tutta la seconda metà del XVI sec. gli atti dei Sinodi che comprendevano l'insieme delle Chiese riformate al di qua delle Alpi erano redatti in francese, mentre a partire dal 1598 «des Vaudois du Val Cluson s'étant adjoints au synode du Dauphiné, ceux des vallées piémontaises adoptèrent la langue italienne dans leurs assemblées» (JALLA 1903-1911, 20, (1903), p. 117, nota 5). Ciò durerà almeno fino al 1630, come dimostra la documentazione sinodale pervenutaci in modo frammentario (cfr. JALLA 1903-1911, dal n. 20 (1903) al n. 25 (1908); per gli anni successivi le fonti dirette mancano, ma è molto probabile che, dopo l'arrivo dei pastori francofoni a seguito della pestilenza di cui si è detto, gli Atti venissero nuovamente redatti in francese, uso che in ogni caso si affermerà definitivamente per tutto il Settecento, prolungandosi anche nel secolo successivo (come attestano gli atti pubblicati in PONS 1948).

imprigionato *religionis causa* nella cittadella di Torino nel 1686, sono redatte ancora in italiano (cfr. PASCAL 1923).

2. A partire dal 1692[29], anno nel quale i valdesi rientrano nei loro territori dopo un forzoso esilio di tre anni in Svizzera, gli atti ufficiali della chiesa saranno redatti interamente in francese, lingua ormai principale della chiesa valdese sino alla metà dell'Ottocento. Durante tutto questo periodo, i pastori saranno formati in Svizzera e così pure i maestri; gli stessi testi dottrinari saranno interamente pubblicati all'estero in lingua francese stante il divieto di stampare testi "eretici" nello Stato dei Savoia.

Con il 1848, anno delle Lettere Patenti che concedevano ai valdesi (oltre che agli ebrei) i diritti civili, la situazione iniziò a mutare e i valdesi rivolsero la loro attenzione all'Italia. Il Sinodo della Chiesa valdese di quello stesso anno stabilì, a questo proposito, che: «La Table est autorisée à favoriser l'emploi de la langue italienne pour l'instruction publique et la prédication dans toutes les Paroisses où la chose est praticable»[30].

Il nuovo orientamento a favore dell'italiano[31] si concretizzò, in particolare, nella decisione di inviare a Firenze per un periodo di qualche mese alcuni pastori in servizio come insegnanti presso il Collegio di Torre Pellice, affinché perfezionassero le loro conoscenze linguistiche. Successivamente questi furono incaricati di provvedere alla formazione dei maestri locali perché venisse migliorato l'insegnamento della lingua nazionale nelle scuole (RIVOIRA 2011), dove era materia di insegnamento prevista in realtà sin dal 1844[32].

A illustrazione e commento di questa decisione, un anonimo redattore scrive nel numero di novembre de «L'Écho des Vallées», il neonato giornale mensile valdese, un articolo intitolato *De l'usage de la langue française dans les Vallées*, dove si cercava di minimizzare la rilevanza di questa lingua per i valdesi («Le français, loin d'avoir au milieu de nous une existence très-ancienne, n'y fut introduit que vers le milieu du XVII siècle, c'est-à-dire, depuis environ 200 ans»), sottolineando il fatto che si era fatto ricorso ad essa a causa di fattori esterni, in particolare per l'isolamento al quale furono costretti i valdesi in seguito alle persecuzioni. Pur rivendicando il ruolo positivo del francese («il fut un bien, nous disons même un

[29] I paragrafi che seguono riprendono rielaborandolo parte del testo pubblicato in RIVOIRA 2014.

[30] Atto n. 34 del Sinodo del 1848 (PONS 1948, p. 37, cfr. inoltre RIVOIRA 2011).

[31] Atteggiamento che si riscontra anche in altri ambienti piemontesi (MARAZZINI 1984, p. 211 e ss.).

[32] Cfr. ARMAND HUGON 1974, p. 292.

grand bien») perché permise la partecipazione alla vita intellettuale e spirituale dei riformati svizzeri e francesi, l'autore constata che ora «tout est bien changé» e afferma che nulla si deve ormai opporre all'adozione dell'italiano, lingua che corrisponde ai loro istinti «qui bien certeinement ne sont pas Français (sic), mais Italiens (sic)».

Le affermazioni contenute nell'articoletto del 1848, come si vede, sono coerenti al clima risorgimentale del tempo. Nei fatti, tuttavia, il francese rimase la sola lingua impiegata negli atti ufficiali della chiesa per diversi anni ancora: gli atti del Sinodo furono redatti in francese sino al 1868, quindi in italiano e francese sino al 1919 e completamente in italiano solo a partire da questa data; analogamente i verbali delle sedute saranno in francese sino al 1875, bilingui sino al 1886 e quindi anch'essi interamente in italiano. Lo stesso foglio mensile, poi settimanale, intitolato «L'Écho des Vallées»[33], che inizia la pubblicazione nel 1848, sarà completamente scritto in francese sino ai primi anni del Novecento[34].

Al di là delle scelte orientate verso l'Italia, i fattori che contribuiranno maggiormente all'indebolimento e poi all'abbandono pressoché definitivo del francese come lingua di cultura saranno però elementi esterni: nel 1859 lo Stato, con la legge Casati, si farà carico direttamente dell'istruzione (diventata anche obbligatoria), e le scuole pubbliche si sostituiranno a quelle confessionali, ivi comprese quelle valdesi, proponendo ovviamente programmi consoni agli orientamenti nel nuovo stato unitario e, soprattutto, introducendo insegnanti esterni che non necessariamente disponevano delle competenze adeguate. Pur prevedendo, coll'art. 274, che l'insegnamento della lingua italiana fosse sostituito da quello della «francese nelle provincie in cui è in uso questa lingua», la legge Casati determinerà il suo progressivo abbandono. Una cinquantina d'anni dopo, la legge Daneo-Credaro del 1911, pur mettendo a disposizione dei fondi per adempiere al mandato dell'art. 89 che stabiliva che «nei paesi nei quali si parla abitualmente la lingua francese, l'insegnamento di questa lingua dovrà essere impartito dal maestro in tutte le classi elementari e in ore aggiunte all'orario delle scuole medesime», nei fatti, avocando allo Stato le scuole delle Valli e affidandole a personale esterno decretò la fine dell'impiego del francese nell'insegnamento (cfr. VIALLET 1985).

Tra la metà dell'Ottocento e i primi trent'anni del Novecento i valdesi tornarono di fatto a scrivere in italiano e francese come nel periodo antecedente il Seicento. La rivendicazione del valore positivo del bilinguismo italiano-francese – condensata in modo particolarmente pregnante da Emilio Comba nella dedica al let-

[33] Il periodico si chiamerà dal 1938 «L'Eco delle Valli Valdesi», quindi, dal 1993, diventerà supplemento del settimanale «Riforma».
[34] PEYROT 1944, p. 27.

tore della sua *Histoire des Vaudois* del 1898: «Nous avons besoin de ces deux langues [il francese e l'italiano] comme de nos deux mains»[35] – diventa quindi centrale nel dibattito di questi anni anche a motivo dei primi sentori della crisi della francofonia e del comprensibile sentimento di spaesamento che accompagna l'apertura verso l'esterno della minoranza. Si consolida così, presso l'élite culturale locale, l'investimento simbolico del francese che assume valenze positive in termini di riconoscimento e appartenenza alla minoranza[36]. Jean Jalla, storico valdese e instancabile divulgatore, così si esprime a proposito del francese «[il] entra si avant dans nos usages qu'il semble maintenant être presqu'inhérent au caractère vaudois»[37]. La questione è ripetutamente discussa – anche in modo polemico – sulla stampa locale: ancora nel 1932 un anonimo autore sulle pagine dell'Écho des Vallées, pur mostrando di voler considerare secondario il problema e difendendosi animosamente dall'accusa di scarso patriottismo che si manifesterebbe nell'attaccamento alla lingua straniera, non lesina gli argomenti a favore del plurilinguismo («quelqu'un est même arrivé à dire que l'on est autant de fois homme que l'on parle de langues»). Il francese, ormai fortemente indebolito dal divieto di insegnamento nella scuola dell'obbligo (la possibilità di tenere corsi facoltativi, come è facile intuire, non darà i risultati sperati), può affidare le sue uniche speranze di conservazione alla volontà positiva delle famiglie e della chiesa.

È probabilmente da collocare intorno a questo periodo l'avvio di quei movimenti che determineranno il passaggio del francese, all'interno del repertorio linguistico valligiano, da varietà alta – opzione principale se non unica per gli usi scritti e impiegata a livello orale dalla sola borghesia colta – a varietà tendenzialmente confinata all'ambito familiare – senza connotazioni diastratiche – pressoché inutilizzabile su un piano formale, in particolare nello scritto. A queste conclusioni ci conducono da un lato le notizie desumibili dagli scritti d'opinione coevi, dall'altro

---

[35] COMBA 1898, pp. III-IV.

[36] NOn sono ininfluenti nemmeno gli osservatori esterni che avranno nei decenni a venire atteggiamenti sostanzialmente positivi verso il plurilinguismo valligiano, come ad esempio quelli testimoniati da Edmondo De Amicis nelle pagine di *Alle porte d'Italia*. Tra questi chi certamente non si espresse in modo favorevole al francese fu, invece, Giuseppe Morosi che visitò le Valli per scrivere *L'odierno linguaggio dei Valdesi*, pubblicato sull'Archivio Glottologico Italiano nel 1890-92 (MOROSI 1890-92). È interessante notare che proprio gli scritti dell'illustre studioso influenzeranno anni più tardi il dibattito interno al mondo valdese: nel 1947 sarà infatti pubblicato sul Bollettino della Società di Studi Valdesi uno scritto intitolato *Sulla posizione linguistica dei Valdesi* nel quale l'autore, Luigi Grill, contestava le opinioni di un anonimo Valdese fautore della lingua francese rivendicando il fatto che la principale lingua materna dei valdesi delle Valli fosse una varietà di lingua d'oc, rifacendosi appunto allo studio di Morosi frutto di un'indagine condotta in Val Germanasca nel 1882 e 1890 (GRILL 1947).

[37] JALLA 1894, p. 91.

considerazioni di altra natura tratte dagli studi di Rossana Sappé e Frauke Eschmann[38], concordi nel mettere in luce come la pratica di parlare in francese in casa con i figli non sia anteriore ai primi anni del XX secolo.

A segnare una svolta decisiva in senso negativo sarà ovviamente il Fascismo, che con la sua politica linguistica coercitiva vieterà a partire dal 1938 l'impiego del francese in qualsiasi attività: culti, carta stampata, istruzione religiosa[39].

Il dopoguerra non determinerà un'inversione di tendenza e sebbene tra gli estensori della Carta di Chivasso, che fu presa ad esempio in Valle d'Aosta per delineare le forme della tutela linguistica, vi fossero più valdesi che valdostani, le Valli Valdesi non perseguirono la via dell'autonomia (nemmeno sul piano linguistico)[40]. L'approvazione dell'articolo 6 della Costituzione[41] non implicò alcuna azione particolare nelle Valli Valdesi; neppure i recenti interventi realizzati sulla base della legge 482/99, hanno cambiato la realtà dei fatti né, apparentemente, innescato processi di lungo respiro.

L'attenzione al francese rimase tuttavia relativamente viva e verso la metà degli anni '80 furono promossi interventi nelle scuole elementari[42] volti alla reintroduzione di questa lingua nel curriculum scolastico: in questo caso l'azione fu rivolta all'intera popolazione e non soltanto a quella di confessione valdese. In anni a noi più vicini la discussione pubblica peraltro continuò e ancora nell'inverno 1990-1991, l'Eco delle Valli Valdesi ospitò un lungo dibattito suscitato da un articolo a favore del francese che si protrasse per alcuni mesi con oltre una dozzina di interventi che peroravano chi la tutela e promozione del francese, chi del piemontese, chi dell'occitano, chi, infine, dell'inglese[43].

Nel corso del Novecento, dunque, il francese perde via via la maggior parte delle prerogative della lingua di cultura: a livello degli atti ufficiali della chiesa, dopo il 1938 non è più impiegata; l'istruzione religiosa si svolge in italiano; il numero dei culti domenicali in francese diminuisce via via (attualmente, nelle 15 parrocchie

---

[38] SAPPÉ 1978/79; 1986; 1991; ESCHMANN 1998.

[39] Per quanto riguarda la politica linguistica del Fascismo, si faccia riferimento a KLEIN 1996 e, per lo specifico valdese, cfr. VIALLET 1985, pp. 53 e sgg.

[40] Per un approfondimento sugli aspetti linguistici inerenti alla Carta di Chivasso, si rimanda a RIVOIRA c.d.s.

[41] Durante il dibattito che portò alla sua approvazione, l'on. Codignola si dilungò sulla situazione linguistico-culturale delle Valli Valdesi nell'intento di spostare l'attenzione dalle questioni autonomistiche a quella culturale.

[42] ARMAND HUGON 1985; DURAND 2003.

[43] Gli articoli sono apparsi sui nn. 40 (12/10/1990), 42 (26/10/1990), 46 (23/11/1990), 47 (30/11/1990) dell'annata n. 126, e sui nn. 1 (4/1/1991), 2 (11/1/1991), 6 (8/2/1991), 7 (15/2/1991), (1/3/1991), 11 (15/3/1991), 14 (5/4/1991), 16 (19/4/1991) dell'annata n. 127.

valdesi delle Valli, tre soltanto celebrano una volta al mese nel periodo invernale il culto domenicale in tale lingua), conservandosi più a lungo solo nel canto corale[44]; sulla stampa locale si scrive solo in italiano.

Parallelamente il francese inizia a diffondersi in alcune comunità come lingua della socializzazione primaria anche presso le classi più basse, con l'intento di favorire l'ascesa sociale e col sostegno dell'élite culturale che vede in esso anche un veicolo potente per la coesione del gruppo valdese. Da "lingua della chiesa valdese" il francese è dunque diventato "lingua di alcuni valdesi delle Valli"[45]: potenzialmente collocabile nel gradino alto del repertorio linguistico in virtù del fatto che si tratta di una varietà linguistica ovviamente dotata di tutti i crismi per occupare quello spazio, a partire dalla fine degli anni '30 del Novecento, essa viene di fatto impiegata quasi solo come codice dell'informalità e dell'intimità. Illuminante in tal senso l'affermazione raccolta da Frauke Eschmann[46]: «Puis ça fait [l'uso del francese] un peu la division si tu es en famille ou si tu es dehors. Dehors tu parles italien, en famille tu parles français. Alors, ça sépare un peu». In particolare, la studiosa mette in evidenza il ruolo nella comunicazione con i bambini, al punto che secondo quanto le è stato possibile verificare si sarebbe sviluppata l'abitudine di optare automaticamente per il francese nel rivolgersi a loro, anche a quelli che non fanno parte del gruppo ristretto: «on a un peu toutes [les femmes] l'habitude de parler français aux petits». Lingua della prima infanzia, con l'età scolare essa può tuttavia essere soppiantata dall'italiano o dal *patois* occitano (ancora largamente in uso in alta Val Pellice anche tra i più giovani) nel momento in cui si inizia a frequentare il gruppo dei pari. Eschmann giunge a ipotizzare che per i maschi questo passaggio sia interpretabile come una sorta di rito di iniziazione[47].

Il futuro del francese parlato nelle Valli valdesi[48], insomma, è incerto: lingua dallo status bifronte[49], essa resiste nell'uso intra-familiare come varietà "paragergale" di una sparuta minoranza per la quale svolge ancora un importante ruolo nel riconoscimento dell'appartenenza alla comunità, mentre come lingua di cultura della

---

[44] In questo caso, però, l'uso "ecclesiastico" si salda con la tradizione popolare locale dove il canto in francese ha svolto e in parte svolge ancor ora un importante ruolo (per un primo inquadramento, v. Tron 2009).

[45] «Sprache und Religion sind inzwischen also nicht mehr so fest miteinander verbunden wie früher» (Eschmann 1998, p. 34).

[46] Eschmann 1998, p. 36.

[47] Eschmann 1998, p. 37.

[48] Maggiori approfondimenti sulla posizione del francese nel repertorio linguistico delle Valli Valdesi e sul ruolo svolto da un punto di vista culturale, si trovano in Telmon 2009, Chioni 2009, e Rivoira 2014.

[49] Ferrier 2006/07, p. 257.

chiesa valdese è ormai ridotta a poco più che un «codice ideologico»[50], memoria di una vicenda culturale che ha trovato sbocco in una parziale armonizzazione della propria alterità culturale e linguistica con l'unione delle proprie sorti a quelle dell'Italia.

MATTEO RIVOIRA
matteo.rivoira@unito.it

DANIELE TRON
danitron@yahoo.com

Bibliografia

ARMAND HUGON A. 1974, *Storia dei Valdesi. 2. Dal Sinodo di Chanforan all'emancipazione*, Torino, Claudiana

ARMAND HUGON M. 1985, *La lingua francese nelle scuole*, in «La beidana», 1, pp. 11-17

AUDISIO G. 1979, *Le Barbe et l'inquisiteur. Procès du barbe vaudois Pierre Griot par l'inquisiteur peau de Roma (Apt 1532)*, Aix-en-Provence, Edisud, 1979; nuova ed. aggiornata e corretta: *Une inquisition en Provence (Apt, 1532)*, Paris, H. Champion, 2008

BODENMANN R. 2006, *Les Vaudois et la production du livre évangélique français (1525-1550)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 198, pp. 21-59

BRUN A. 1923, *Recherches historiques sur l'introduction du français dans les provinces du Midi*, Paris, Champion

CAMPI E., SODINI C. 1988, *Gli oriundi lucchesi di Ginevra e il cardinale Spinola. Una controversia religiosa alla vigilia della revoca dell'Editto di Nantes*, Napoli-Chicago

CHIONI C. 2009, *Il francese come parte del patrimonio valdese e delle valli valdesi*, in «La beidana», 64, pp. 38-53

COMBA E. 1898, *Histoire des Vaudois*, Paris-Firenze, Fischbacher-Claudiana, 1898

DAL NEGRO S., IANNÀCCARO G. 2003, *'Qui parliamo tutti uguale, ma diverso'. Repertori complessi e interventi sulle lingue*, in *Ecologia linguistica*, a cura di A. Valentini, P. Molinelli, P. Cuzzolin, G. Bernini, Roma, Bulzoni, pp. 431-450

[50] *Wunschsprache* nella suggestiva formulazione proposta in DAL NEGRO & IANNÀCCARO 2003.

De Amicis E. 1924, *Alle Porte d'Italia*, Milano, Ed. F.lli Treves

De Simone R. 1958, *Tre anni decisivi di storia valdese. Missioni, repressione e tolleranza nelle Valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Romae, apud Aedes Universitatis Gregorianae

Durand A. 2003, *Considerazioni sull'attuazione della tutela delle minoranze linguistiche storiche*, in «Education et sociétés plurilingues», 14, pp. 9-16

Eschmann F. 1998, *Das Französische in Villar Pellice*, tesi di laurea inedita della Friedrich-Alexander-Universität di Erlangen-Nürberg, Institut für Romanistik

Ferrier C. 2006-07, *Francese, francoprovenzale, occitano e walser. Un'inchiesta sociolinguistica e socio-culturale sulle quattro minoranze linguistiche storiche del Piemonte*, tesi di dottorato, tutor T. Telmon

Fiume E. 2003, *Scipione Lentolo. 1525-1599. «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana

Gaidoz H. 1887, *Les Vallées française du Piémont*, Paris, Annales de l'Ecole libre de Sciences Politiques

Gilles Pierre 1644, *Histoire ecclesiastique des Eglises Reformees recueillies en quelques Valees de Piedmont, & circonvoisines, autrefois appelees Eglises Vaudoises [...]*, Genève, Jean de Tournes; ried. a cura di P. Lantaret, Pinerolo, Chiantore & Mascarelli, 1881, 2 voll.

Gilly W.S. 1831, *Waldensian researches during a second visit to the Vaudois of Piemont [...]*, London, Rivington

Grill L. 1947, *Sulla posizione linguistica dei Valdesi*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 87, pp. 38-45

Jalla J. 1894, *Quelques notes historiques sur le français et l'italien comme langues parlées chez le Vaudois du Piémont*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 11, pp. 86-91

Jalla J. 1903-1911, *Synodes vaudois de la Rèformation à l'exil (1536-1686)*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 20-28

Jalla J. 1911, *Le Français dans les Vallées Vaudoises du Piémont*, in *Actes du Congrès international des Amitiés Françaises* (Mons, Belgique, 21-27 septembre 1911), pp. 23-29; ripubblicato con il titolo: *La langue et la littérature française dans les Vallées Vaudoises du Piémont*, in «Pensée de France», 2, 1914, pp. 72-78; ristampato, con il titolo: *La langue française dans les Vallées Vaudoises du Piémont*, in J. Jalla, *Glanures d'histoire vaudoise. In memoriam*, II, Torre Pellice, Bottega della carta, 1939, pp. 24-27

Jalla J. 1914a, *Correspondance ecclésiastique vaudoise du seizième siècle*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 33, pp. 72-92

JALLA J. 1914b, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto. 1517-1580*, Firenze, Claudiana; rist. Torino, Claudiana 1982

JALLA J. 1936, *Storia della riforma religiosa in Piemonte durante i regni di Carlo Emanuele I e Vittorio Amedeo I*, Torino, Claudiana

KLEIN G. 1986, *La politica linguistica del Fascismo*, Bologna, Il Mulino

KREMNITZ G. 1974, *Versuche zur Kodifizierung des Okzitanischen seit dem 19. Jahrhundert und ihre Annahme durch die Sprecher*, Tübingen, B. von Spangenberg

LEGER JEAN 1669, *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées du Piémont ou Vaudoises. Divisée en deux livres [...]*, Leyde, chez Jean Le Charpentier, 2 t. in un vol.

MARAZZINI C. 1984, *Piemonte e Italia. Storia di un confronto linguistico*, Torino, Centro Studi Piemontesi

MOROSI G. 1890-92, *L'odierno linguaggio dei valdesi del Piemonte*, in «Archivio Glottologico Italiano», 11, pp. 309-415; 12, pp. 28-32

MIOLO GEROLAMO 1587, *Historia breve et vera de gl' affari de i Valdesi delle Valli*, ed. a cura di E. Balmas e V. Diena, Torino, Claudiana (Storici valdesi, prima sezione 3)

MUSTON A. 1851, *L'Israël des Alpes. Première histoire complète des Vaudois du Piémont et de leurs Colonies, composée en grande partie sur des documents inedits*, Paris, Librairie de Marc Ducloux, 4 voll.

PARAVY P. 1993, *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné: évêques, fidèles et déviants (vers 1340 - vers 1530)*, Rome, École Française de Rome, 2 voll.

PASCAL A. 1923, *Le memorie di Bartolomeo Salvagiot (1686-88)*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 45, pp. 51-70

PATRIA L. 1998, *La riforma protestante a Chiomonte (1557-1685)*, in L. PATRIA, P. NESTA, V. COLETTO, *Storia della parrocchia di Chiomonte: dal medioevo al trattato di Utrecht (1713)*, Borgone di Susa, Editrice Melli, pp. 73-125

PERRIN JEAN PAUL 1618, *Histoire des Vaudois. Divisee en trois parties [...]*, Genève, Matthieu Berjon

PEYROT G. 1944, *Bilinguità tradizionale*, in «L'appello. Rivista bimestrale di storia, religione e filosofia», 1, pp. 25-29

PITTAVINO A. 1886, *Storia di Pinerolo e del suo circondario*, Pinerolo, Tip. Sociale

PONS, T.G. 1948, *Actes des Synodes des Eglises vaudoises 1692-1854*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi

RIVOIRA M. 2014, *«Nous avons besoin de ces deux langues comme de nos deux mains»: il francese nelle Valli Valdesi, tra proiezioni ideologiche e realtà dei*

fatti, in *Plurilinguismo/Sintassi* (Atti del XLVI Congresso Internazionale SLI 2012, Siena, 27-29 settembre 2012), a c. di Bruno, Carla et al., pp. 355-372

RIVOIRA M. c.d.s., *La questione linguistica*, in *Il crocevia della Dichiarazione di Chivasso: il contesto storico e i suoi protagonisti*, Atti del LIII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 9 settembre 2013), a cura di S. Peyronel

RIVOIRA S. 2011, *«Protestanti e Risorgimento». Dizionario Biografico on-line dei Protestanti nel Risorgimento*, in «Bollettino della Società Storica Pinerolese», serie III, XXVIII, 1-2, pp. 133-144

SAPPÉ R. 1978-79, *Il francese parlato a San Germano Chisone: un'inchiesta sociolinguistica*, Università di Torino, Tesi di Laurea inedita, rel. C. Grassi

SAPPÉ R. 1986, *Chi parla il francese: una ricerca a S. Germano*, in «La beidana», 4, pp. 22-28

SAPPÉ R. 1991, *La situazione linguistica*, in *Civiltà Alpina e Presenza Protestante nelle Valli Pinerolesi*, Quaderni di cultura alpina, Ivrea, Priuli & Verlucca, pp. 171-184

SCADUTO M. 1959, *Le Missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica (1560-1563)*, in «Archivium Historicum Societatis Iesu», XXVIII, pp. 51-191

TELMON T. 2009. *Plurilinguismo come patrimonio ereditario*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale Valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, pp. 239-252

TRON D. 1998, *Indagini sulla Confessione di fede valdese del 1655. Una messa a punto su cronologia e luoghi di stampa delle varie versioni (una tra le quali sconosciuta sin qui); con ipotesi sull'ambiente di elaborazione del testo, ed un'edizione critica bilingue del medesimo*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 183, pp. 3-41

TRON D. 2009, *Il patrimonio etnofonico vocale delle Valli Valdesi*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale Valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, pp. 333-340

TRON D. 2010, *La creazione del corpo pastorale valdese e la Ginevra di Calvino*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 207, pp. 27-161

VIALLET J.-P. 1985, *La Chiesa Valdese di fronte allo stato fascista*, Torino, Claudiana

VINAY V. 1975, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati, con documenti del dialogo fra "prima" e "seconda" Riforma*, Torino, Claudiana.

CRONACHE

Storia delle emozioni: cronaca di una conferenza australiana

Nei giorni 29–31 maggio 2014, presso la Graduate House dell'Università di Melbourne, si è tenuta la conferenza internazionale *Feeling Exclusion: Emotional Strategies and Burdens of Religions Discrimination and Displacement in Early Modern Europe*, promossa dal nodo locale del Centre of Excellence for the History of Emotions. Il centro è costituito da una rete di gruppi di ricerca attivi nei maggiori atenei australiani (oltre a Melbourne, Adelaide, Queensland, Sydney e Western Australia), creata nel contesto di un progetto finanziato per il periodo 2011–2018 dall'Australian Research Council, che ha deciso di investire in un ambito di ricerca tra i più vivaci e innovativi a livello internazionale.

La conferenza ha visto la partecipazione di quindici relatori, dieci dei quali provenienti da Canada, Inghilterra, Italia, Spagna, Stati Uniti e Svizzera. Era in programma anche l'intervento *Visual emotional strategies in* Cérémonies et Coutumes Religieuses de tous les Peuples du Monde, di Paola von Wyss-Giacosa (Università di Zurigo), ma l'antropologa ha dovuto rinunciare all'ultimo momento alla sua partecipazione. Dopo il "Welcome to Country", porto da un anziano della comunità aborigena locale che ha sottolineato la significativa coincidenza di una conferenza sui temi dell'esclusione e della discriminazione con la "National Reconciliation Week", e dopo i saluti dell'Università di Melbourne, portati dalla vice-decana Janet Fletcher, i lavori sono stati aperti dagli interventi degli organizzatori scientifici, entrambi membri del locale Centro di storia delle emozioni, Charles Zika, specialista di storia della stregoneria, e Giovanni Tarantino, studioso di storia della tolleranza.

Nelle loro riflessioni introduttive Zika e Tarantino hanno posto l'accento sulla frattura sociale e religiosa provocata dai processi di esclusione nella storia europea d'età moderna, legati ai più noti episodi di espulsione di ebrei e musulmani, nonché all'esilio *religionis causa* di intere comunità appartenenti a confessioni cristiane minoritarie nei rispettivi contesti statali, a seguito della rottura provocata dalla Riforma protestante e dalle guerre di religione che ne scaturirono. Hanno perciò invitato i relatori a esplorarne la dimensione emozionale quale emerge dalle fonti storiche, non solo come strumento di una migliore conoscenza del modo in cui i protagonisti vissero quei drammatici avvenimenti, ora saldando legami comunitari tra gli esclusi, ora stimolando atti di discriminazione condivisi dalla maggioranza della popolazione, ma anche come possibile via allo studio delle forme di confronto tra diversi e di un'origine multipla della tolleranza religiosa.

Le relazioni della prima giornata si sono concentrate tutte su aspetti legati alle divisioni interne alla cristianità europea. La corrispondenza di esuli protestanti ha costituito la base degli interventi di Ole Peter Grell (Open University) e di Susan Broomhall (Università di Western Australia). Il primo ha discusso lessico e strategie emozionali che si ricavano dalle richieste di aiuto, inviate da rifugiati nel mondo tedesco durante la guerra dei Trent'Anni, alle congregazioni calviniste del resto d'Europa; la seconda ha esplorato l'universo affettivo degli ugonotti residenti in Francia e nei Paesi Bassi alla fine degli anni sessanta del Cinquecento attraverso un gruppo di lettere intercettate, che inviarono a parenti ed amici esuli in Inghilterra. La composita esperienza emozionale degli ugonotti francesi al tempo delle guerre di religione del secondo Cinquecento è stata analizzata da Penny Roberts (Università di Warwick). La studiosa ha mostrato come, accanto a una retorica di demonizzazione, rabbia e odio per il nemico, le epistole e memorie di quanti continuarono a risiedere in Francia o si trasferirono in Inghilterra o nella Confederazione svizzera rivelano anche dinamiche di frustrazione e ostilità tra correligionari, mentre tendono a restare celate le espressioni di vergogna e paura, di gioia e dolore. David van der Linden (Università di Leida) ha completato questo primo nucleo di relazioni, assai compatto e coerente, con un intervento che ha portato l'attenzione del pubblico presente in sala sui sermoni rivolti agli ugonotti francesi esuli in Olanda dopo la revoca dell'editto di Nantes (1685).

La diaspora delle comunità cattoliche inglesi nelle città europee tra la fine del Cinque e la metà del Settecento, con speciale riguardo per la realtà dei conventi femminili, ha permesso a Claire Walker (Università di Adelaide) di interrogarsi, fra l'altro, sull'evoluzione dell'attivismo politico e religioso in condizioni di esilio. La circolazione europea della rappresentazione del "martirio" sofferto dal massone John Coustos, processato dall'Inquisizione portoghese nel 1743-1744, ha offerto la

base a Giovanni Tarantino (Università di Melbourne) per una raffinata indagine sull'impatto di peculiari moduli emozionali tra gli ugonotti della diaspora. Ha chiuso i lavori della prima giornata Edoardo Tortarolo (Università del Piemonte orientale) con una relazione sulle minoranze non-cattoliche in Italia fra Sei e Settecento, guardando in particolare al caso del filosofo e matematico Giovanni Francesco Salvemini di Castiglione, che si convertì al calvinismo a Losanna, dopo aver lasciato la Toscana nel 1736, sviluppando un atteggiamento di secolarismo minimalista verso la religione.

Episodi di persecuzione, espulsione o purificazione di una comunità sono stati il filo conduttore delle prime tre relazioni della seconda giornata. Partendo da una serie di casi puntuali tratti dalla storia delle confraternite nelle città italiane tra Quattro e Cinquecento, Nicholas Terpstra (Università di Toronto) ha progressivamente allargato il quadro in direzione di un'analisi complessiva dei nessi tra riforma e dinamiche di esclusione nell'Europa moderna. Gary K. Waite (Università del New Brunswick) ha messo a fuoco le vicende degli anabattisti, esaminando molte fonti, anche visive, sulle persecuzioni subite dall'olandese David Joris e sulla dimensione emozionale dei messaggi che, alla metà del Cinquecento, rivolse ai correligionari dai rifugi sicuri di Anversa e Basilea. Giuseppe Marcocci (Università della Tuscia) ha invece esplorato, su documenti privati, la reazione di una famiglia nobile portoghese, che all'inizio del Seicento si batté in difesa del proprio onore sociale negato dall'accusa di avere sangue ebraico e di praticare cerimonie giudaiche.

Streghe, posseduti ed ebrei hanno occupato la seconda metà della giornata. Ripartita dalla penisola iberica con il sensazionale caso degli indemoniati del villaggio di Tosos (Saragozza) che nel 1812 s'intrecciò con le guerre d'indipendenza anti-napoleoniche, raccontato con finezza dalla studiosa spagnola María Tausiet, è proseguita poi con la brillante discussione di Charles Zika (Università di Melbourne) di processi di esclusione ed emozioni espresse nella tradizione iconografica relativa alla danza delle streghe. La circolazione in età moderna di una parodia della vita di Gesù e delle origini del cristianesimo composta nel medioevo in ambiente ebraico, le *Toledot Yeshu*, è stata ripercorsa da Daniel Barbu (Università di Berna) per riflettere sul rapporto tra emozioni e identità e tentare di valutare il carattere dei sentimenti anti-cristiani degli ebrei.

La terza giornata della conferenza è stata aperta dall'intervento di Dolly MacKinnon (Università del Queensland) dedicato alle strategie emozionali adottate dai *covenanters* scozzesi per resistere alle persecuzioni religiose inflitte dai monarchi inglesi tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento. John Marshall (Johns Ho-

pkins University) ha quindi presentato l'ultima relazione in programma, che ha preso in esame le emozioni connesse alle sofferenze patite dai quaccheri nell'Inghilterra del Seicento e il loro nesso con la genesi di forme di tolleranza religiosa e posizioni di aperta condanna della tratta degli schiavi. Una vivace e partecipata discussione conclusiva, aperta dalle riflessioni di Yasmin Haskell (Università di Western Australia), ha quindi ricomposto in un quadro unitario ma problematico le numerose questioni affrontate durante i tre giorni dell'incontro, riflettendo su dubbi di metodo e prospettive di ricerca emerse da una conferenza destinata a lasciare un segno profondo nel campo della storia delle emozioni e non soltanto.

GIUSEPPE MARCOCCI
g.marcocci@unitus.it

Vingt ans déjà... Giornata di studio su Enea Balmas*

«Animateur de recherches», «éditeur de textes», «traducteur», «historien et critique»: queste sono alcune delle definizioni con cui Robert Garapon (1921-1992) descrisse il profilo scientifico di Enea Balmas (1924-1994) durante la cerimonia nella quale lo studioso italiano fu insignito della laurea dottorale *honoris causa* all'Université de Paris IV-Sorbonne, il 2 febbraio 1989[1]. Prima di allora Balmas aveva già percorso uno straordinario itinerario di studio, che lo aveva condotto a svolgere attività di docenza presso gli Atenei di Parma, Padova, Verona e Milano, nonché a fondare nel 1967 la rivista *Studi di letteratura francese* e divenire segretario prima, presidente poi, della *Società Universitaria per gli Studi di Lingua e Letteratura Francese*, e ancora dal 1985 presidente dell'*Association Internationale des Études Françaises*, oltre ad aver promosso gli studi di cultura francese in Italia, sia attraverso l'organizzazione periodica di convegni a Villa Feltrinelli a Gargnano (BS), sia attraverso la fondazione di centri di ricerca tra cui il *Gruppo di Studio sul Cinquecento francese* (www.cinquecentofrancese.it), sia ancora tramite l'avvio del *Corpus du théâtre français de la Renaissance*[2].

La prolusione di Garapon risulta un utile spunto per tratteggiare il percorso intellettuale compiuto da Balmas fino ad allora: ne emerge una figura di ampi interessi, tanto da costituire attorno a sé un'autorevole scuola di studiosi, senza trascurare la proposta di convegni a tema e la contestuale promozione della francesistica in Italia, perseguendo intensamente le proprie ricerche, dedicandosi dapprima alla pubblicazione di testi pertinenti al Rinascimento francese, successivamente anche ad altri produttivi filoni. Garapon ricordava come tale produzione critica principiasse con l'attenzione per il teatro e la poesia francese del sedicesimo secolo. Questo interesse trovò espressione, in particolare, nello studio analitico della figura e della

* In questa sede ci si propone di corredare il resoconto della Giornata di studi con alcune indicazioni pertinenti alla vita e all'attività scientifica di Enea Balmas, preludio alla cronaca stessa, nonché di considerazioni e integrazioni tese a meglio contestualizzare l'opera dello studioso.

[1] *Parcours et rencontres* 1993, p. XII.

[2] La storia di questo progetto e l'elenco dei volumi pubblicati e in programma sono consultabili sul sito www.cinquecentofrancese.it.

produzione di Etienne Jodelle, autore fino ad allora considerato di poco rilievo e sovente trascurato dal mondo accademico. Tale impegno ebbe ampia risonanza, tanto da procurare a Balmas quell'autorevolezza che condusse successivamente alla redazione di un volume titolato *La Renaissance II* (1548-1570), pubblicato nel 1974 nella collana "Littérature française" presso la casa editrice Arthaud, riguardo al quale Garapon osservava «qu'il est peu d'ouvrages aussi denses sur l'époque de la Pléiade»[3]. Infine la prolusione si concentrava sull'interesse dimostrato da Balmas per la storia religiosa e lo studio della spiritualità cristiana. Da tale interesse scaturì infatti una nutrita serie di studi pertinenti le persecuzioni subite dai valdesi, riguardanti drammaturghi riformati o stampatori italiani rifugiati a Ginevra nella seconda metà del XVI secolo, nonché l'attenzione per la traduzione e la diffusione in Italia dell'opera di Blaise Pascal. Tale percorso intellettuale profila lo sviluppo di una linea di ricerca individuale tesa all'approfondimento dell'umanesimo, come del resto suggerisce la chiusa del discorso di Garapon:

> Je me permets d'ajouter que nous lui devons surtout l'exemple d'une vie tout entière dédiée à l'étude des auteurs et des hommes; d'une œuvre constamment caractérisée par la diversité foisonnante, mais l'unité, la continuité, la persévérance; d'une gérérosité et d'une conviction toujours égales à elles-mêmes et toujours mises au service du rayonnement de l'humanisme en général et de la culture française en particulier[4].

Successivamente all'onorificenza della Sorbona, il mondo culturale e accademico italiano ed europeo manifestò il suo debito di riconoscenza a Enea Balmas tributandogli altri importanti titoli e riconoscimenti, tra i quali non si può non ricordare il *Grand Prix de la Langue Française du Rayonnement*, conferitogli dall'Académie française nel 1991, al quale fece seguito nel 1993 la pubblicazione di una corposa miscellanea di studi titolata *Parcours et rencontres. Mélanges de langue et de littérature françaises offerts à Enea Balmas*[5]; significativo risulta inoltre l'omaggio che si svolse a Torre Pellice (TO), presso la sede della Società di Studi Valdesi, il 27 agosto 1994, durante il quale il pastore Giorgio Tourn pronunciò un discorso[6] attraverso cui ricordò l'impegno della ricerca di Enea Balmas, a maggior ragione sottolineandone il rigore scientifico scevro di implicazioni ideologiche ed arricchito anzi dalla profondità delle competenze letterarie:

---

[3] *Parcours et rencontres* 1993, p. XIV.
[4] *Ibid.*
[5] Vedi *supra*, n. 1.
[6] Il testo del discorso è stato pubblicato da TOURN 1994, pp. 111-114.

L'indubbio vantaggio di non appartenere al corpo pastorale, come tanta parte degli autori di storia valdese, e non essere storico di professione, di muoversi cioè nel mondo molto più complesso ma ricco delle lettere, delle *humanités*, gli ha permesso di penetrare, come nessun altro prima, la realtà del valdismo cinque-secentesco, quello che era maggiormente vicino ai suoi interessi, ma anche il più affascinante dal punto di vista dei collegamenti europei e delle interrelazioni culturali. Di cogliere al di là delle battaglie campali e ideologiche, dei massacri e del martirio di un popolo, l'identità che collegava il minuscolo manipolo di contadini piemontesi alle grandi avventure dello spirito europeo[7].

Scomparso il 30 dicembre del 1994, il maestro Balmas ha continuato a costituire un punto di riferimento ineludibile per la francesistica e per gli studi sulla storia dei valdesi, tanto per la generazione di studiosi che con lui si è formata, quanto per quella successiva: è proseguita l'attività dei gruppi di ricerca da lui fondati, perdurano i convegni periodici, è attiva la pubblicazione dei volumi che costituiscono il *Corpus du théâtre français de la Renaissance*, è favorito l'inserimento di giovani studiosi nell'ambito dei progetti da lui avviati. Una figura di tale rilievo, anche dopo la morte, continua a godere di celebrazioni, come la solennità svoltasi presso l'Ateneo patavino, ad un anno dalla scomparsa, presieduta da Mario Richter «suo primo laureato» a Padova[8]; il *Premio letterario di francesistica Terme di Saint-Vincent*, organizzato dall'allieva Rosanna Gorris Camos, dal 1996 al 2009[9]; le commemorazioni che si sono svolte nel decennale della scomparsa, a Saint-Vincent con interventi di Jean Céard, Anna Maria Finoli e Carlo Papini, nonché con la pubblicazione del volume *Studi sul Cinquecento*[10], silloge che raccoglie alcuni tra i suoi saggi più significativi sul Rinascimento italiano e francese.

In quest'ottica si collocano, a vent'anni dalla scomparsa dello studioso, due iniziative di notevole interesse. Nei giorni 17-18 settembre 2014 si è tenuto a Milano il convegno *Tradurre lo spirito. Scritture eterodosse italiane nel Cinquecento francese ed europeo*, il cui comitato scientifico e organizzativo risultava composto da Monica Barsi, Nerina Clerici Balmas, Silvia D'Amico, Silvio Ferrari, Daniela Mauri, Marco Modenesi, Alessandra Preda. Il 22 maggio 2014, presso l'Università degli Studi di Verona, si è svolta la giornata di studi *Vingt ans déjà... Enea Balmas 1994-2014*, organizzata dal Gruppo di studio sul Cinquecento francese, dal Dipartimento di Lingue e Letterature straniere e dal Dottorato di Lingue e Letterature

[7] Ivi, p. 114.

[8] Richter 1995-1996, pp. 97-99: 98.

[9] Sulla storia del premio si rinvia al sito della SUSLLF (Società Universitaria per gli Studi di Lingua e Letteratura Francese) www.francesisti.it.

[10] Balmas 2004.

straniere moderne, a cura di Rosanna Gorris Camos, con la collaborazione di Riccardo Benedettini e Daniele Speziari. Di quest'ultima si dà conto in questa sede. Vi hanno partecipato Nerina Clerici Balmas (Università di Milano), Anna Maria Finoli (Università di Milano), Jean Céard (Université de Paris X – Nanterre), Elio Mosele (Università di Verona), Mariangela Miotti (Università di Perugia), Anna Bettoni (Università di Padova), Magda Campanini (Università di Venezia), Anna Maria Raugei (Università di Pisa), Bruna Conconi (Università di Bologna).

Gli interventi presentati all'incontro possono essere distinti in tre tipologie. La prima è consistita in alcune rievocazioni fondate sulla relazione umana e affettiva o di collaborazione professionale, ricordi che hanno aiutato a rimettere in luce lo spessore umano e intellettuale del maestro, vivificandolo agli occhi di un pubblico che non l'ha conosciuto personalmente. In questa direzione si collocano le comunicazioni di Nerina Clerici Balmas, Anna Maria Finoli, Elio Mosele.

La seconda chiave di lettura offerta si è incentrata su organismi e progetti scientifici che devono la nascita all'iniziativa del professor Balmas, in particolare il *Corpus du théâtre français de la Renaissance* e il *Gruppo di Studio sul Cinquecento francese*. Di quest'ultimo ha parlato Magda Campanini, attuale segretaria del Gruppo stesso. Tracciando una breve storia della nascita di tale centro di ricerca, la studiosa si è concentrata sull'articolo 1 del suo statuto, che enuncia esplicitamente quelle finalità di confronto, condivisione, apertura a giovani studiosi, collaborazione e comunicazione proprie dello spirito del suo fondatore. La dottoressa Campanini ha ripercorso inoltre le tappe salienti dell'attività del centro di ricerca, ponendo l'accento sull'importanza che ha avuto la nascita del «Bollettino di informazione del Gruppo»: a partire dall'iniziativa del professor Balmas stesso nel 1991, esso è divenuto col passare del tempo rivista sotto la denominazione di «L'Universo Mondo», periodico di pubblicazione semestrale, che contiene una folta rassegna bibliografica delle più recenti pubblicazioni sul Cinquecento, numerose recensioni e un calendario aggiornato di convegni, manifestazioni, esposizioni e iniziative di studio in corso e previste. Infine la relatrice ha ricordato l'istituzione di una borsa di studio presso il Gruppo intitolata alla memoria di Balmas, tesa a sostenere giovani studiosi, valorizzando il proposito di trasmettere il sapere e i valori dell'impegno intellettuale.

Sul *Corpus du théâtre français de la Renaissance* si sono concentrati gli interventi delle professoresse Anna Bettoni e Mariangela Miotti. La prima relatrice ha illustrato la nascita e lo sviluppo del progetto, che prese corpo per iniziativa di Enea Balmas e Michel Dassonville e che è sempre cresciuto rispettando il principio - caro ai fondatori - secondo cui la cultura non è un privilegio. Pertanto il *Corpus* ha rac-

colto nel corso del tempo opere del teatro francese rinascimentale, spesso piuttosto corpose quantitativamente e di difficile consultazione, anche sotto il profilo della grafia e della veste editoriale originaria; esse sono state pubblicate favorendone la reperibilità, corredandole di un apparato critico fatto di introduzione, annotazioni e bibliografia teso ad agevolarne lo studio. Mariangela Miotti ha dapprima messo in luce come un'intensa attività non solo individuale di Balmas avesse posto le basi per quel lavoro che prese avvio con la nascita del *Corpus* stesso; citando le parole del maestro ha invitato a riflettere sul ruolo dell'esperienza teatrale e sulla profonda ricchezza che questa produzione porta alla storia della cultura francese ed europea. La studiosa ha sottolineato quello che era lo scopo principale del progetto alla sua nascita, ovvero offrire a un pubblico non necessariamente di specialisti i testi per avvicinarsi a questa materia, promuovendo di conseguenza nuove ricerche; ha inoltre evidenziato come tuttavia la necessaria arbitrarietà dei criteri alla base della raccolta l'abbia al contempo esposta a varie critiche, pur mantenendo il pregio incontestabile della *lisibilité immédiate* in nome della quale le pubblicazioni del *Corpus* sono proseguite nel corso degli anni fornendo un prezioso strumento di studio.

La terza tipologia di interventi può essere individuata più specificamente nella riflessione sul magistero e lascito scientifico, intellettuale e umano di Balmas; vi si possono riferire le comunicazioni di Anna Maria Raugei, Bruna Conconi e Jean Céard. Quest'ultimo si è concentrato su quello che fu l'impegno intellettuale di Balmas nel riabilitare Jodelle e dargli una giusta collocazione nel quadro della letteratura del Cinquecento francese. Il relatore ha ricordato come tale iniziativa avesse preso avvio nel 1955 con l'edizione critica del dramma *L'Eugène*; nel 1962 l'attenzione per questo autore prese la forma di un'opera cardinale nell'ambito dello studio su Jodelle e sulla sua epoca: *Un poeta del Rinascimento francese: Etienne Jodelle. La sua vita, il suo tempo* (Firenze, Olschki, 1962, pp. 874). Sulla scorta della comunicazione di Céard pare qui opportuno a chi scrive ricordare brevemente quale fu il carattere di questo studio e l'importanza che investì nello sviluppo della carriera di Balmas. Il volume esamina la formazione culturale e spirituale del poeta francese, facendo emergere un mondo letterario ricco e parallelo al fenomeno più noto della Pléiade, connotato da un'impronta ben diversa da quella data da Ronsard e dal suo *entourage*; la ricerca dimostra la sostanziale inconsistenza della "scuola" della Pléaide, un'invenzione di Ronsard in realtà, come dimostra Balmas anche in studi successivi[11], tesi questa comunemente acquisita oggi dalla critica. Inoltre in questo volume lo studioso conferisce, proprio in ragione del panorama tracciato, un nuovo e più evidente rilievo ad alcune opere di Jodelle stesso, accrescendo così la

[11] BALMAS 1965, pp. 11-36 (ora in BALMAS 2004, pp. IX-XXIX). Cfr. inoltre *Lumières de la Pléiade* 1966.

portata del poeta nel suo contesto storico e conquistando per sé stesso come francesista un prestigio che varrà tanto nel mondo accademico quanto in quello editoriale: ne seguirà il conferimento della cattedra a Padova e l'incarico da parte di un importante editore come Gallimard dell'edizione critica delle *Œuvres complètes* (Tomo I: 1965, Tomo II: 1968).

La professoressa Raugei si è concentrata su due aspetti della figura di Enea Balmas: "lo studioso e il maestro". Evidenziando come gli interessi scientifici di Balmas non siano stati monocordi, ma al contrario abbiano toccato profondamente vari filoni e diverse epoche, la studiosa ha illustrato come la ricerca e la pubblicazione non debbano essere un modo per il critico di prevaricare sull'opera, ma al contrario lo strumento per rendere effettuale la considerazione cara a Balmas secondo cui «chi scrive, scrive sempre per dire qualcosa a qualcuno». Da tale concetto deriva l'elogio del metodo critico proprio del maestro, che è stato condotto ricordando come egli avesse fatto calcare ai suoi allievi un percorso di analisi testuale teso a indagare l'autore prima che lo scritto e a svelare autori minori come specchio di un'epoca. In nome di questa "concretezza testuale" la critica letteraria si identifica in un processo maieutico che porta a esprimere la chiave di lettura di un'opera e al contempo diviene ricerca storica. La professoressa Raugei è riuscita a mettere ben in evidenza lo stretto legame intercorso tra questo metodo e i diversi itinerari scientifici percorsi da Balmas; ha inoltre esplicitato la portata del lascito di un professore che non ha mai scisso la ricerca dall'insegnamento, ma ha piuttosto saputo trasmettere l'intento di stampo profondamente umanistico del metodo e della ricerca alla generazione di studiosi che ha formato.

Dal canto suo, partendo da alcune riflessioni sulla figura di Balmas studioso dell'universo valdese, Bruna Conconi ha cercato di far emergere che cosa, attraverso le ricerche dedicate a questo soggetto, egli abbia insegnato anche dal punto di vista metodologico alla giovane letterata che lei era negli anni '80; ed inversamente quanto, a suo avviso, l'approccio alla letteratura che egli ha trasmesso ai suoi allievi possa essere ricondotto alla sua formazione valdese. Senza dimenticare, ripercorrendo il cammino dello studioso sin dai primi interventi sulle riviste «Gioventù evangelica» o «Presenza», gli insegnamenti più importanti che egli ha lasciato in eredità alla giovane studiosa che si avvicinava per la prima volta alla letteratura protestante.

L'intervento di Bruna Conconi ha fatto riferimento a quanto si è già accennato essere stato uno degli ambiti di ricerca favoriti dallo studioso valdese; sembra pertanto qui opportuno integrare il ricordo personale dell'allieva, proponendo un ulteriore approfondimento pertinente a questo ambito di ricerca, al quale lo studioso dedicò energie per molti anni fino alla parte estrema della propria vita. Come ricor-

da Giorgio Bouchard, nel IX volume della *Storia di Torino*, a Balmas si devono infatti le collane «Storici valdesi» e «Antichi testi valdesi»[12], pubblicate dalla casa editrice Claudiana; tali collane nacquero in seguito allo svilupparsi, a partire dal 1971, grazie a un finanziamento del Consiglio Nazionale delle Ricerche, di un programma di ricerca di carattere precipuamente filologico, riguardante la riproposizione in edizione moderna di testi a stampa degli "storici valdesi" e di manoscritti allora inediti della letteratura valdese del Medioevo. Il programma incontrò un favore generalizzato tanto nell'ambito degli studi storici quanto presso la casa editrice Claudiana e godette della fattiva collaborazione di un gruppo di giovani studiosi che all'epoca affiancarono Balmas[13].

La collana «Antichi testi valdesi» si prefiggeva la pubblicazione sistematica di un vasto patrimonio di scritti di epoca medievale, dottrinali e letterari, che agli occhi di Balmas rappresentavano nell'insieme «una delle più singolari occasioni culturali della storia del cristianesimo occidentale»[14]. Vi si ritrova infatti, dispersa in manoscritti ubicati a Ginevra, Cambridge e Dublino, la produzione letteraria dei valdesi medievali: codici, una ventina, tutti di origine italiana, redatti in una lingua occitanica che si può per comodità definire "dialetto valdese", contenenti volgarizzamenti del Nuovo e Antico Testamento, operette letterarie quali poemetti, un bestiario, trattati e trattatelli di edificazione e insegnamento, sermoni e testi di carattere teologico. Si trattava di un'ampia messe di testi che fu inizialmente sottoposta a uno studio eminentemente filologico, finalizzato all'edizione critica, nella quale la trascrizione veniva accompagnata da un'introduzione, da annotazioni, facsimili dei codici pubblicati e glossario; tali scritti avrebbero poi potuto essere un fertile oggetto di studio sotto diversi profili, tanto di approfondimento storico-letterario quanto ideologico e dottrinario[15]. Con tale proposito di chiarificare una serie di problemi di natura storica, filologica ed ermeneutica la collana si aprì nel 1979 con la pubblicazione del primo volume della Sezione prima, dedicato ai manoscritti valdesi di Ginevra. Si trattava infatti di un progetto di vaste proporzioni, impresa tanto ardua che, nonostante l'ampia articolazione della collana nel suo piano[16], l'iniziativa pro-

[12] Cfr. BOUCHARD 1999, p. 38, n. 45.

[13] Per questa ricostruzione cfr. la *Premessa* di E. Balmas al volume *Nuove ricerche* 1983, pagine non numerate.

[14] Cfr. la *Presentazione* di Enea Balmas al volume *Vergier de cunsollacion* 1979, pp. III-VIII: III.

[15] Ivi, pp. IV-VIII.

[16] Il piano originario del progetto figura nelle pagine iniziali del primo volume della collana, esso prevedeva una *Sezione prima* articolata in manoscritti valdesi di Ginevra, di Cambridge e di Dublino, e una *Sezione seconda* comprendente volgarizzamenti biblici valdesi.

seguì limitandosi a due volumi concernenti ai soli manoscritti conservati a Ginevra[17], cui si affiancarono due volumi di approfondimento critico[18].

Per quanto riguarda la collana «Storici valdesi» il suo piano di pubblicazione si proponeva di riportare alla luce una serie di testi, talvolta inediti, spesso pubblicati soltanto in epoca remota e andati poi incontro all'oblio; come afferma Giovanni Gonnet, vi si possono riconoscere sia materiali che consistono in storie per così dire "ufficiali", sia operette o cronache di poco antecedenti a tali storie ed altri testi ancor più circostanziati, i quali ebbero destini editoriali diversi, godendo talora dell'inserimento nella storiografia protestante sulle guerre di religione, talaltra subendo una dimenticanza durata secoli[19]. È quest'ultimo il caso dell'opera di Gerolamo Miolo, ripubblicata solo nel 1899, che costituisce l'oggetto della prima edizione della collana: *Historia breve & vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*[20], nella cui quarta di copertina veniva esplicitato l'intento della collana, ovvero quello di «collocare il Valdismo al posto che legittimamente gli compete nel più vasto discorso culturale di cui esso è parte integrante e non marginale». L'impegno di Balmas proseguì nel corso degli anni, coerentemente con tale proposito, offrendo le edizioni di altri testi storici[21]. Al termine di questa serie si colloca l'edizione dalla gestazione forse più complessa: era nelle intenzioni di Balmas la pubblicazione di uno studio sul "Glorioso Rimpatrio" del 1689, inizialmente finalizzata alla celebrazione del tricentenario dell'evento, poi slittata nel tempo per esigenze di approfondimento scientifico e pubblicata postuma; lo studioso volle approfondire in particolare la lettura di questo fatto storico offerta da un uomo di lettere di inizio Settecento verso il quale sembra aver provato simpatia, Vincent Minutoli[22]. Albert de Lange così ricorda uno scambio di missive in proposito e l'atteggiamento di Balmas:

> Il 22 dicembre 1994 Enea Balmas mi scrisse una lettera in vista dell'edizione di questo volume, chiedendomi delle informazioni. Non poté leggere la mia risposta. Morì infatti appena una settimana più tardi, il 30 dicembre. Non mi sembra un caso che Balmas si sia dedicato a questo volume fino agli ultimi giorni della sua vita. Sentiva una simpatia per Minutoli come "storico valdese", per il modo con cui questi prendeva la distanza critica nei confronti dell'impresa militare del "popolo valdese" e nello stesso tem-

[17] *Vergier de cunsollacion* 1979, e *Vertuz* 1984.

[18] *I manoscritti* 1977 e *Nuove ricerche* 1983.

[19] GONNET 1974a e GONNET 1974b. Tale contributo ha come nucleo la recensione delle prime due edizioni dell'allora neonata collana «Storici valdesi».

[20] MIOLO 1971.

[21] Le pubblicazioni su questo argomento sono incluse nell'elenco delle opere di Balmas, che compare nel primo volume dell'opera *Parcours et rencontres* 1993.

[22] MINUTOLI 1998.

po dimostrava una profonda solidarietà con la causa per la quale questo popolo aveva rischiato la sua esistenza: per la libertà di coscienza[23].

La scomparsa di Enea Balmas è stata percepita come una drammatica perdita anche in un terzo importante settore costitutivo della sua opera: egli si dedicò infatti lungamente alla linguistica francese e tale impegno diede in più occasioni il risultato di produzioni di larga fruizione, quali i dizionari di lingua francese, certo di ampio utilizzo in ambito scolastico ma non soltanto, grammatiche storiche e manuali di lingua e cultura francese destinati alla prassi didattica nella scuola media di primo e secondo grado. La morte del maestro lasciò un profondo vuoto nell'ambito delle comunità scientifiche, in seno alle quali aveva occupato un posto di inoppugnabile preminenza: quella della francesistica, in cui la sua produzione si estende dal Medioevo al Novecento, e quella della storia della Riforma, nella fattispecie valdese, come ricorda Grado Giovanni Merlo:

> Sono mancate da qualche tempo personalità come quelle di Enea Balmas e di Giovanni Gonnet. La loro presenza a Torre Pellice costituiva un continuo stimolo al confronto serrato sui valdesi del medioevo e della prima Riforma: stimolo continuo e dialettico che si avvaleva della loro duplice appartenenza al mondo valdese e al mondo degli studi. Soprattutto Enea Balmas aveva spinto a studiare la "letteratura valdese" del tardo Quattrocento e del primo Cinquecento e la storiografia valdese dei secoli XVI e XVII [...]. Tuttavia, Enea Balmas e Giovanni Gonnet non sono riusciti a far continuare il loro personale impegno "valdese" in scuole o allievi: tanto meno presso la più alta istituzione culturale valdese oggi operante [...]. Passato il tempo di Gonnet e di Molnár e dei loro *Vaudois au Moyen Age* e passato il tempo di Enea Balmas, l'albero valdese dei valdesi sembra essersi seccato, ha perso di fecondità anche perché il mondo valdese contemporaneo via via si è staccato dal composito universo dei *pauperes Christi* medievali – che pur avendo avuto una certa fortuna negli anni sessanta-settanta per rivolgersi a epoche assai recenti in dipendenza da nuovi e generali orientamenti volti a accentuare la propria vocazione e identità protestante in un'Italia "tutta e troppo" cattolica[24].

L'ampiezza degli interessi di Enea Balmas e la ricchezza dell'apporto culturale della sua attività travalicano l'ambito delle solennità accademiche, poiché è senza dubbio dovuta la celebrazione di una tale figura, come si è appena dimostrato, ma accanto a tali rievocazioni permane la linfa vitale pulsante che gli studi da lui svolti

[23] Ivi, pp. 10-11.
[24] Merlo 2000, pp. 24-26. Sul lascito di Balmas alla storiografia valdese, si veda Gonnet 2000, pp. 36-39.

ancora fanno scorrere nella comunità internazionale di studi: ne sono prova le traduzioni che dei lavori di Balmas circolano, quali quella per la comunità scientifica di lingua portoghese del saggio *"Le prime nove dell'altro mondo" di Guillaume Postel*[25], svolta da Ana Cláudia Romano Ribeiro e Helvio Moraes e pubblicata nel 2012[26], a distanza di oltre mezzo secolo dalla pubblicazione originaria, confermando l'attualità di tale contributo nella prospettiva degli studi utopici e cinquecenteschi.

ANDERSON MAGALHÃES
anderson79@hotmail.it

Bibliografia

BALMAS E. 1955, *"Le prime nove dell'altro mondo" di Guillaume Postel* in «Studi Urbinati», 29, pp. 334-377, ristampato nella raccolta BALMAS 2004, pp. 3-39

BALMAS E. 1965, *Il mito della Pléiade*, in «Saggi e Ricerche di Letteratura Francese», VI, pp. 11-36, ora nella raccolta BALMAS E. 2004

BALMAS E. 2004, *Studi sul Cinquecento*, Firenze, Olschki, coll. «Biblioteca dell'"Archivum Romanicum"», 320

BALMAS E. 2012, *Le prime nove dell'altro mondo de Guillaume Postel*, tradução portuguesa de A. Cl. Romano Ribeiro e H. Moraes, in «Morus – Utopia e Renascimento» (Universidade Estadual de Campinas – São Paulo, Brasil), VII, pp. 277-308

BOUCHARD G. 1999, *Gli evangelici fra cultura e partecipazione alla vita politica*, in *Storia di Torino*, IX, *Gli anni della Repubblica*, a cura di N. Tranfaglia, Torino, Einaudi, 1999, pp. 377-398

GONNET G. 1974a, *Note sulla storiografia valdese dei secoli XVI e XVII*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 10, 3, pp. 335-366, ristampato in ID, *Il grano e le zizzanie: tra eresia e riforma (secoli XII-XVI)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, coll. «Biblioteca di storia e cultura meridionale», 1, pp. 945-992

GONNET 1974b, *Remarques sur l'historiographie vaudoise des XVIe et XVIIe siècles*, in «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 120, 3, 1974, pp. 323-365

[25] BALMAS 1955, pp. 334-377. Ristampato nella raccolta BALMAS 2004, pp. 3-39.

[26] BALMAS 2012, pp. 277-308. Su questa traduzione si veda la mia recensione pubblicata su «L'Universo Mondo. Bollettino del Gruppo di Studio sul Cinquecento francese», 38, 2012 (www.cinquecentofrancese.it).

GONNET G. 2000, *L'Oracion de Manasesses (In ricordo di Enea Balmas)*, in «Novel Temp – Lou Temp Nouvel», 51, pp. 36-39

Lumières de la Pléiade 1966: *Lumières de la Pléiade. Neuvième Stage International d'Études Humanistes*, Tours, 1965, organisé par R. Antonioli, R. Aulotte, E. Balmas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin

(I) manoscritti 1977: *I manoscritti valdesi di Ginevra*, a cura di E. Balmas e M. Dal Corso, Torino, Claudiana

MERLO 2000, *Frammenti di storiografia e storia delle origini valdesi*, in «Revue de l'histoire des religions», 217, I, pp. 21-37

MINUTOLI V. 1998, *Storia del ritorno dei Valdesi nella loro patria dopo un esilio di tre anni e mezzo, 1698: con le relazioni dei partecipanti al Rimpatrio*, a cura di E. Balmas e A. de Lange, Torino, Claudiana, coll. «Storici valdesi», 4

MIOLO G. 1971, *Historia breve & vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di E. Balmas, Torino, Claudiana, coll. «Storici valdesi», 3

Nuove ricerche 1983: *Nuove ricerche di letteratura occitanica*, a cura di E. Balmas, Torino, Claudiana

Parcours et rencontres 1993: *Parcours et rencontres. Mélanges de langue et de littérature françaises offerts à Enea Balmas*, réunis par P. Carile, G. Dotoli, A.-M. Raugei, M. Simonin, L. Zilli, Paris, Klincksieck, , 2 voll.

RICHTER M. 1995-1996, *Ricordo del s.c. Enea Balmas (1924-1994)*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di scienze, lettere ed arti», 108, I, pp. 97-99

TOURN G. 1994, *Enea Balmas "storico valdese"*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 175, pp. 111-114

Vergier de cunsollacion 1979: *Il Vergier de cunsollacion e altri scritti (manoscritto GE 209)*, a cura di A. Degan Checchini, Torino, Claudiana, collana «Antichi testi valdesi», 1

Vertuz 1984: *Vertuz e altri scritti (manoscritto GE 206)*, a cura di M. Dal Corso e L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, coll. «Antichi testi valdesi», 2.

RASSEGNE E DISCUSSIONI

Giulia Gonzaga e Clelia Farnese: le recenti biografie di due donne del Rinascimento*

Quello di Susanna Peyronel si presenta come un libro originale, anzitutto per la capacità di integrare storia della Riforma e storia politico-istituzionale e sociale: lo spaccato della società italiana, e in particolare napoletana, del Cinquecento che ci offre è assai più ricco della storia, tutta concentrata sulla controversia religiosa, che ha dedicato a Giulia la storica anglofona Camilla Russell (*Giulia Gonzaga and the Religious Controversies of XVIth Century Italy,* Brepols, Turnhout 2006), che ripercorre la vicenda dei valdesiani e degli "spirituali", con scarso riferimento alle fonti primarie, fondamentali invece nel profilo che di Giulia Gonzaga ci offre Susanna Peyronel.

Il primo merito di originalità di Peyronel è quello di averci suggerito una nuova immagine iconografica di Giulia, molto più convincente e accattivante del ritratto di lei attribuito a Sebastiano del Piombo, che è tetro e non particolarmente bello. Sulla scorta delle ricerche dello storico dell'arte inglese E. Hartley Ramsden, Peyronel ha suggerito di accettare come suo ritratto quello di una davvero giovanissima e bellissima donna, conservato nel Civico Istituto d'Arte di Francoforte, e vi ha aggiunto un ulteriore indizio a favore dell'attribuzione: le «belle vesti verdi» con

* Susanna Peyronel Rambaldi, *Una gentildonna irrequieta: Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Roma, Viella, 2012; Gigliola Fragnito, *Storia di Clelia Farnese. Amori, potere, violenza nella Roma della Controriforma*, Bologna, Il Mulino, 2013.

cui la celebra Francesco Maria Molza, uno dei poeti delle "piccole corti" padane (p. 85).

Un altro e più sostanzioso merito di originalità è nel metodo di ricerca, che si basa anzitutto sull'abbondanza delle lettere nelle fonti primarie d'archivio, Archivio Gonzaga di Mantova e Autografoteca Campori di Modena anzitutto, ma con nuclei di lettere conservate anche a Milano, Napoli, Firenze, e soprattutto Roma, dove nell'Archivio del Sant'Uffizio si conservano centinaia di sue lettere a e da Pietro Carnesecchi, giustiziato per eresia nel 1566 (si veda il saggio di S. PEYRONEL RAMBALDI, *I carteggi di Giulia Gonzaga*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, a cura di L. Arcangeli e S. Peyronel Rambaldi, Roma, Viella, 2008, pp. 709-742).

Inoltre, con un accurato lavoro di ricostruzione, davvero al modo dei *puzzle*, queste fonti primarie sono integrate e affiancate da biografie d'epoca (come quella malevola di Costantino Castriota di cui si conserva il manoscritto a Madrid), arricchite da biografie ottocentesche (come quella assai ricca di Bruto Amante su Giulia, del 1896) e da moltissime storie locali dei feudi Gonzaga e Colonna. Infine e forse soprattutto, per quanto riguarda il profilo "spirituale" di questa "gentildonna irrequieta", Peyronel si vale ampiamente della bibliografia recente e recentissima, non solo relativa alla Riforma in Italia (alla quale si è limitata l'appena citata Camilla Russell), ma anche quella dedicata ad approfondire, con risultati assai nuovi e importanti, il quadro delle grandi famiglie e delle istituzioni – "piccoli stati", "quasi città" – entro le quali la vita di Giulia Gonzaga viene collocata. Il risultato, assai felice, è di fondere storia politica e storia religiosa, e di contestualizzare la vicenda umana di Giulia entro le tumultuose vicende che iniziano nello splendore delle "piccole corti" padane (Giulia nasce a Gazzuolo nel 1513) – un periodo breve quanto unico nella sua incantata perfezione, prossimo alla sua fine, tanto che uno storico recente lo ha efficacemente definito «l'ultimo ballo sul Titanic»; e che proseguono con una efficace e larga ricostruzione dell'aristocrazia feudale meridionale, sia sul versante religioso che su quello politico.

La giovinezza di Giulia si dispiega dunque nei "piccoli stati" gonzagheschi: la trasmissione dello Stato di Mantova avviene per divisione tra fratelli, il che resta pur sempre un *unicum* nell'Italia settentrionale. A Ludovico e sua figlia Giulia, sorella di Luigi Rodomonte e Gianfrancesco Cagnino, vanno i feudi di Gazzuolo, dove Giulia nasce, Bozzolo, Sabbioneta, Castelgoffredo, Rivarola, Casalmaggiore. È l'età dell'oro di questa aristocrazia di condottieri-cavalieri e del loro mecenatismo (Bernardo Tasso, Ariosto, Castiglione) ed è anche l'età dell'oro dei poemi cavallereschi, apprezzati da questi signori «laici, cavallereschi e maneschi» (come li definiva Carlo Dionisotti). Giulia come mecenate non è forse all'altezza della celebre zia Isabella d'Este; ma durante il dominio su Mantova di Federico II (1519-1540)

tiene rapporti stretti, di fiducia e protezione, con gli zii Ferrante ed Ercole, il cardinale di famiglia, e mantiene presso di sé segretari-poeti come il Molza e il Porrino, prima di volgersi verso i riformatori religiosi, Ochino e soprattutto Valdès (dal 1535).

Giulia, secondo l'uso un poco barbaro dei tempi, si sposa a soli tredici anni coll'ultraquarantenne Vespasiano Colonna (1526), non solo troppo vecchio per una bellissima tredicenne, ma anche «zoppo e monco». Ciò che conta, in un matrimonio combinato, è che il marito sia ricco e con buone relazioni: il Colonna la porta in Lazio, nei feudi colonnesi di Fondi (Appia, Sperlonga) e Traetto. È qui che Giulia dapprima vive, anche dopo che nel 1528 è rimasta vedova; e da vedova si dedica al governo dei feudi, collocati entro l'arcipelago feudale degli "imperiali" Colonna. Ma Giulia mostra un precoce fastidio per il suo ruolo di "governatrice vedova" («non mi piace – dirà – governar vassalli»): un ruolo che pure fa balzare in primo piano, durante le guerre d'Italia e nel primo Cinquecento, tante signore-vedove e feudatarie, come risulta ad esempio dai molti casi analizzati nel già citato volume collettaneo *Donne di potere nel Rinascimento*. A Fondi, d'altra parte, dove vive tra 1528 e 1535, dove viene ritratta da Sebastiano del Piombo, e dove fa il suo primo incontro con Carnesecchi e Valdès, si dipana la parte forse più celebre del "romanzo" di Giulia, vedova giovanissima e non protetta: è del 1534 l'assalto a Fondi e il tentativo di rapirla, fallito per un pelo, condotto dai pirati del celebre e famigerato Barbarossa; ed è nel 1535 che si spargono voci maligne sull'amore di Ippolito de' Medici, e su un preteso tentativo di "avvelenamento", che mettono il suggello a una piccola "leggenda nera" sulla bellissima Giulia.

Dalla fine del 1535 inizia quindi, con un netto cambiamento di luoghi e di stile di vita, la seconda parte della vicenda esistenziale di Giulia: in fuga dalla posizione esposta e debole di giovane donna sola, che dà luogo a maldicenze e "romanzi" (il che vale non solo nel caso di Giulia ma anche, come vedremo tra breve, di Clelia Farnese), la "gentildonna irrequieta" decide di trasferirsi a Napoli, e di insediarsi – una volta per sempre, da laica protetta – nel convento di San Francesco alle Monache. Ma a questo chiaro indizio di una volontà di ritiratezza e meditazione va affiancato e contrapposto l'uso che Giulia fa del vicino palazzo Colonna, dove mantiene una sua piccola corte di letterati, "creati" e familiari, e dove ospita Juan de Valdès e Pietro Carnesecchi.

Né Giulia, pur vivendo in convento, si sottrae alla socialità napoletana: Peyronel apre il suo periodo di soggiorno nella capitale del Viceregno rievocando le sontuose feste per il trionfo di Carlo V dopo Tunisi, e osserva come la giovane Gonzaga si inserisca sin dagli inizi nella vita sociale, proprio allora in via di fioritura, dell'aristocrazia di «Napoli fedelissima». E d'altra parte, ella mantiene ben aper-

ti i legami coi Gonzaga di Mantova, Ferrante ed Ercole (di cui Valdès era familiare e informatore). A loro rivolge, ad esempio, le suppliche per esser appoggiata nella lite con la figliastra-cognata Isabella Colonna Gonzaga, per recuperare la dote e i gioielli portati al marito defunto, ma soprattutto per l'esecuzione del testamento del marito, che la faceva padrona dei feudi ereditari come tutrice-zia del figlio di Isabella, Vespasiano Gonzaga, futuro signore di Sabbioneta.

La vita della Gonzaga a Napoli si può ben dire che si svolga secondo due filoni, i rapporti con la Riforma valdesiana e con le élites aristocratiche del Viceregno. L'attenzione alla rete parentale, patronale e di relazioni che Giulia intesse con le élites napoletane impedisce a Peyronel di limitarsi, a partire dal contatto con Valdès e poi dall'ospitalità offertagli dal 1536, a ripercorrere in modo esclusivo la vicenda degli "spirituali" in Italia. Nel fitto carteggio di Giulia, specie con Carnesecchi, non vi è del resto impegno di militante teologia e dibattito riformato: il miglior ritratto interiore di Giulia sta forse nelle parole che le son messe in bocca da Juan de Valdès come interlocutrice nel dialogo *L'Alfabeto Cristiano* (p. 120): scontentezza delle cose del mondo, svogliatezza, interiore aspirazione a un livello spirituale più teso e impegnato.

Partiamo piuttosto dal rapporto tra le élites napoletane e la Riforma: forse un modello "polacco"? Anche qui Peyronel non insiste tanto sul tema già troppe volte riesaminato del valdesianesimo, quanto congiunge la storia politico-feudale del regno potenzialmente "assoluto" del viceré Pietro da Toledo (che Giulia odia, sostenendo che vuol essere "adorato") con la volontà dei baroni "imperiali" di governare i propri feudi al modo "confederale" polacco, come condominii col viceré e di fatto come signorie quasi-indipendenti, nelle quali il signore, sovrano di prima istanza, può accogliere e proteggere comunità riformate, come nella Capua studiata da Pierroberto Scaramella, o nei feudi calabresi dove solo nel 1561 sarà lanciata la crociata di sterminio dei valdesi-provenzali di Calabria (P. SCARAMELLA, *"Con la croce al core". Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici – Città del Sole, 1995; ID., *L'Inquisizione romana e i valdesi di Calabria (1554-1703)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1999).

In quest'ottica anche gli "spirituali" assumono una realtà a tutto tondo, che non li distacca dalle fedeltà familiari e dalle reti feudali-aristocratiche: in realtà, gli spirituali sono i cardinali e vescovi filo-imperiali, sinché Carlo V segue la linea politico-religiosa erasmiana di Mercurino da Gattinara, e insiste per la convocazione di un concilio non solo italiano ma tedesco, delineando un progetto di riforma della Chiesa simile a quello del vescovo di Bergamo Vittore Soranzo, che per molti versi ricalca i progetti e le linee di riforma ecclesiastica tedesca secondo la pace di Augu-

sta. In tal modo, storia religiosa e storia politica si fondono in un quadro di assai maggiore spessore di quanto non offra la sola storia teologica o delle idee.

E la fine di questi progetti e speranze si può collocare quando, dopo le sconfitte di Carlo in Germania, dopo Mühlberg e la fuga dei fratelli Carlo e Fedinando da Innsbruck nel 1552, alla corte ancora in qualche misura erasmiana del padre Carlo, dopo la sua decisione di abdicare, succede la violenta e fanatica cattolicità del figlio Filippo: dalla fine degli anni '50 alle nuove attività del Sant'Uffizio per ottenere denunce, a partire dalla confessione sacramentale, si accompagna la netta svolta di Filippo, alleato col Sant'Uffizio, contro i vescovi e cardinali "imperiali", o "spirituali" che dir si voglia. Carnesecchi è giustiziato dal Sant'Uffizio come recidivo nel 1567; se non fosse morta l'anno precedente, anche Giulia avrebbe probabilmente rischiato, per i suoi contatti e le sue inclinazioni "spirituali", un processo inquisitoriale.

In conclusione, vale la pena di mettere a confronto un precedente, bel libro di Peyronel (*Dai Paesi Bassi all'Italia. Il sommario della Sacra Scrittura: un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki 1997), in cui l'autrice insiste sulla capacità anche dei ceti medio-bassi di far propria, a tutto tondo, la teologia calvinista, con questo, quasi opposto, profilo politico-religioso di Giulia Gonzaga: che sottolinea invece come le élites, sia settentrionali che napoletane, non scelgano se non in casi eccezionali (Galeazzo Caracciolo, Ferrante Sanseverino, Isabella Bresegna) la rottura dei mille fili che li legano, come signori temporali, al sovrano temporale e spirituale dello Stato pontificio non solo, ma anche dei loro Stati. Abbiamo qui, finalmente, non una separazione tra storia dei riformati e delle élites, della chiesa e dello stato, ma una convincente e documentatissima fotografia dell'*impossibilità* di separazione dei principi dal papa, degli Stati laici dal sovra-stato ecclesiastico in Italia.

All'opposto di Giulia Gonzaga, Clelia Farnese, figlia naturale del cardinale Alessandro (1520-1589), decano tra i porporati e sempre preso dall'ambizione del soglio pontificio, rappresenta non un esempio di donna venuta a contatto con la Riforma in Italia e ritirata nel suo stile di vita, pur attraverso i contatti con la società napoletana; bensì una *star* della società mondana romana, celebre per la sua bellezza, lodata da Montaigne come la «plus amaible» delle dame dell'alta società curiale, amante della mondanità e del carosello delle feste romane.

Gigliola Fragnito ricostruisce, con abbondanza di dettagli e correggendo molti errori ed equivoci proliferati intorno alla bella Clelia (in particolare nella biografia tentata da Patrizia ROSINI, *Clelia Farnese. La figlia del Gran Cardinale*, Viterbo,

Sette città, 2010), la vicenda di una donna che rappresenta, potremmo dire, ciò che di più tradizionale permane nella società romana nei decenni tra Riforma e Controriforma. Nata nel 1557, come risulta inequivocabilmente da un oroscopo scoperto e riprodotto nel libro da Fragnito, morirà nel 1613, quando la Controriforma si può quasi dire al suo termine.

Le fonti che consentono di dare questo giudizio su Clelia Farnese, opposto al giudizio di ritiratezza e di riflessività che possiamo dare su Giulia Gonzaga, vissuta da vedova in solitudine semiconventuale e in strette relazioni con "spirituali" come Carnesecchi, non sono tutte ovvie: al consistente *Carteggio Farnesiano Estero*, che offre certo il nucleo centrale delle informazioni su Clelia, sulla famiglia Farnese nel suo complesso, e infine sui suoi due mariti (Giovanni Giorgio Cesarini e Marco Pio "principe" di Sassuolo), si aggiunge una fonte sfruttata a fondo e con grande perizia e sottigliezza: gli *Avvisi* dei "menanti" romani, precursori del giornalismo di gossip ed estremamente linguacciuti nel calunniare, diffamare, distorcere le vicende della "buona società" romana: Fragnito spoglia con sistematica attenzione quelli riuniti nel Fondo Vaticano *Urbaniano Latino* (buste 1040-1055 circa).

La ricerca di Fragnito su Clelia si raccomanda dunque non tanto, o non solo, come un nuovo contributo alla *gender history*, quanto come un pretesto per ripercorrere le vicende intere del casato Farnese a Roma, e soprattutto la vita festaiola della società romana della seconda metà del Cinquecento. Prima di entrare nel dettaglio sulle vicende di Clelia, vale dunque la pena di sottolineare come il libro della Fragnito costituisca un nuovo ed originale contributo alla storia sociale della Roma papalina, nei decenni centrali in cui la città dovrebbe essere dominata dal severo disciplinamento della Controriforma. Non che non vi siano tracce di questo sforzo per rendere Roma più rispondente agli ideali borromaici e meglio capace di rispondere in positivo alle critiche della Riforma, ma si tratta al più del fatto che i cardinali cessano di partecipare alle danze e di ballare la *gagliarda*, e che le feste, almeno in parte, si ritirano dalle piazze per celarsi, ma non troppo, nei grandi palazzi cardinalizi: Cancelleria e palazzo Farnese per il cardinale Alessandro, palazzo di Torre Argentina e di San Pietro in Vincoli per i Cesarini, palazzo e villa Madama per i Medici, Villa d'Este a Tivoli per Luigi d'Este. Soprattutto ben delineato è il prolungarsi degli annuali, lunghi divertimenti del Carnevale romano, con Pio IV, Gregorio XIII, ma anche con i papi inquisitori come Paolo IV Carafa e Sisto V, Felice Peretti da Montalto. Colpisce tuttora la brutalità di queste feste tutte scandite da battaglie di animali – non solo corride, ma battaglie tra leoncini e cani, gare di velocità tra cani e altri crudeli passatempi a danno del regno animale; alle quali sono assai prossime le molte forme di caccia, passatempo tra i favoriti dell'alta società romana, prelati ovviamente compresi.

Sempre sulla scorta di una lettura attenta e dettagliata degli *Avvisi*, possiamo apprezzare lo splendore delle feste nei palazzi romani e dei cortei per ricevere illustri ospiti: Fragnito segue da vicino, ad esempio, le feste per il convertito principe tedesco Otto Enrico duca di Brunswick durante il Carnevale del 1582, quando Clelia era ancora sposa del Cesarini (morto nel 1585 a soli 35 anni) e partecipava con entusiasmo, suo e degli altri ospiti, alle feste spettacolari organizzate dalla nobiltà romana, che comprendevano regolarmente commedie e "trionfi", oltre che giostre, tornei e corride.

Ma se la ricostruzione della sociabilità curiale, sempre vivacissima malgrado la pressione dei fautori della Controriforma, costituisce forse l'aspetto più originale e divertente della ricerca di Fragnito, essa è ben lungi dal fermarsi qui. Possiamo dire che quattro sono i filoni di ricerca che riguardano da vicino e da lontano la protagonista Clelia Farnese. Un primo filone è costituito dai suoi due matrimoni e l'analisi dettagliata dei suoi capitolati di dote, preceduti peraltro dalla ricostruzione ipotetica dei primissimi anni di vita della bambina: giacché il padre di Clelia, il cardinale Alessandro (finalmente la storiografia sembra essersi accordata nell'abbandonare la falsa ipocrisia delle designazioni dei figli sotto il nome di nipoti), pur occupandosi della primissima educazione della figlia naturale presso la nonna Gerolama Orsini a Ronciglione, feudo Farnese, e poi a Urbino presso Vittoria Farnese in Della Rovere, sorella del cardinale, si preoccupa prestissimo di negoziare le sue nozze. A soli 8 anni Clelia viene promessa a un esponente, Giovan Giorgio, di una delle maggiori famiglie patrizie della nobiltà civile romana, i Cesarini, che solo col figlio di Giovan Giorgio e di Clelia, Giuliano, acquisterà feudi e titoli nello Stato. Ma i Cesarini sono anch'essi stirpe di cardinali, ed anzi il nonno cardinale Giuliano ha iniziato sin dal 1500 una splendida collezione di "anticaglie" disposte nel giardino dei palazzi di Torre Argentina e di San Pietro in Vincoli. Tutto il lungo Cinquecento è a Roma un secolo di scavi archeologici, e ciò che si ritrova sotto terra va ad arricchire gli splendidi giardini dei cardinali e dei principi, ornati di statue antiche.

Il matrimonio tra Clelia e Giovan Giorgio, che ha luogo nel feudo Farnese di Rocca Sinibalda ai primi di gennaio del 1571, ha poco da invidiare agli odierni matrimoni tra bambini così deprecati a proposito, ad esempio, dello Yemen o di altri paesi arabi. Se la promessa è già del 1565, quando Clelia ha appunto solo 8 anni, il matrimonio ha luogo non appena ne compie 14; e l'analisi dei capitolati di dote offre lo spunto non solo per analizzare le finanze dei Farnese e dei Cesarini (queste ultime alquanto dissestate), ma consente una carrellata affascinante sulla parte dei beni mobili della dote: 3.000 ducati di gioie e vesti, che vengono descritte anche a partire dai due bellissimi ritratti di Clelia (riprodotti in copertina e nell'apparato illustrativo del libro, l'uno di Jacopo Zucchi e l'altro di Scipione Pulzone), ornata dei

gioielli di famiglia artisticamente disposti sopra il lussuoso vestito e nella capigliatura, e ingentiliti dal classico colletto di pizzo plissettato alla spagnola.

Dovremmo continuare col secondo matrimonio di Clelia, contratto con Marco Pio di Sassuolo nel luglio 1587: ma non solo mancheremmo di accennare almeno alle traversie delle prime nozze, con un Giovan Giorgio Cesarini infedele, giocatore, dissoluto, che molto filo dà da torcere sia a Clelia sia a suo padre, il cardinale Alessandro. Mancheremmo anche di aprire almeno uno spiraglio su quello che possiamo considerare il secondo tema della Fragnito: sempre a partire dalla fonte degli *Avvisi*, l'autrice non si limita a dipingere la socialità festiva di Roma, ma non ha timore di entrare nel cupo sottofondo di aspra violenza che quella brillante superficie nasconde. Non solo nella descrizione della vita sociale romana, ma soprattutto nel ricostruire la vicenda del secondo matrimonio, Fragnito affronta la violenza familiare: suo padre cardinale è malcontento della figlia, che è troppo chiacchierata sugli *Avvisi* dei menanti romani e di cui corre voce che sia amante del cardinale Ferdinando de' Medici («il Medici cavalca la mula Farnese») massimo rivale del Farnese nella gara per il soglio pontificio e suo nemico personale. Riprendendo in mano appieno le redini della sua patria potestà – non importa se nei confronti dei figli legittimi o naturali – Alessandro fa il vuoto attorno a Clelia, privandola della corte di dame e di fidati consiglieri, e compie quello che Fragnito definisce un vero e proprio "sequestro", chiudendola nel castello feudale di Ronciglione in attesa del matrimonio con Marco Pio, che sopirà ogni voce maligna. Un episodio di violenza che si può dire faccia il paio col citato tentativo di rapimento di Giulia Gonzaga da parte dei pirati a Fondi; e che Fragnito pone sullo sfondo della generalizzata violenza baronale, che ancora affliggeva lo Stato Pontificio e che i papi del secondo Cinquecento tentarono, non senza successi, di reprimere e disarmare.

Un terzo tema che emerge con ampiezza, questa volta da fonti integrate a quelle basilari, ossia dall'incrocio tra il *Carteggio Estero Farnese* e il *Carteggio Mediceo al Principato*, è l'analisi delle sottili relazioni, più diplomatiche che sociali, che intercorrono tra cardinali aspiranti a condizionare l'elezione alla tiara. La sempre frustrata ambizione del cardinale Alessandro, decano del Sacro Collegio, ad essere eletto a successore del nonno Paolo III lo mette in rotta di collisione con l'altrettanto potente cardinale Ferdinando de' Medici, prima che questi abbandoni la porpora per diventare Granduca di Toscana (1587): Fragnito dedica molte pagine a sciogliere il linguaggio cifrato e sottile degli "sgarbi" che i due cardinali si scambiano, e segue quasi con divertimento i successi che il cardinale Medici raccoglie nel fare dispetti al cardinal Farnese. Ma non si tratta solo di dispettucci: ciò che è sul tavolo è la conquista stessa del massimo potere disponibile nella capitale della cattolicità, e gli scambi di favori, grazie, raccomandazioni, che corrono attraverso

tutto il carteggio, sono forse meno importanti dei successi e degli insuccessi nello scontro di potere, spesso aspro e senza ritegni di garbatezza, tra cardinali aspiranti alla tiara.

Un ultimo tema, affrontato con delicatezza da Fragnito, riguarda il giudizio stesso su Clelia Farnese come giovane donna. Entriamo qui sul terreno vero e proprio della *gender history*; ma non si può dire che Clelia sia davvero al centro della ricca e mossa tela che Fragnito ha intessuto nel prendere Clelia a pretesto per fornirci un quadro complesso e plurale della società urbana romana e delle sue ramificazioni, nei feudi delle grandi famiglie papali e curiali. E tuttavia un giudizio non manca: l'autrice segue, con finezza e cautela, le reazioni di una bambina che si fa donna, e che aspira a emanciparsi dal potere occulto e invadente del suo troppo importante e imbarazzante padre. Docile nel primo matrimonio, Clelia cresce all'ombra di un marito che le insegna soprattutto a sopportare e che la fa soffrire di gelosia e di esasperazione per la sua condotta dissoluta. Si potrebbe quindi dire che l'età dell'oro di Clelia siano gli anni della sua vedovanza: due brevi anni dal 1585 al 1587. E tuttavia anche in questo breve periodo la giovane, appassionata di feste e di balli, celebrata per la sua bellezza, forse inebriata dalle lodi di chi la circonda, non cessa di soffrire, soprattutto a causa della durezza con cui il padre naturale ne segue e ne controlla ogni movimento: «havemo taciuto et sofferto» è la citazione con cui Fragnito commenta la vedovanza di Clelia.

Costretta dal padre a risposarsi col principe di Sassuolo, pur se si era mostrata «caparbia e indomita» nel resistere al sequestro nella rocca di Ronciglione, e quindi alle seconde nozze, Clelia si vede rinchiusa in un angolo di provincia, "esiliata" in un feudo padano da cui farà ritorno a Roma solo dopo l'assassinio del marito (1599). Ma, morto da tempo il padre, lei stessa ormai quarantenne, non avrà più modo di riprendere la vita affascinante che aveva potuto condurre, sia pur tra mille difficoltà coniugali, ai tempi del primo marito Cesarini.

Due donne, due destini molto diversi, ma pur sempre con qualcosa in comune: pur in un'età, come il pieno Rinascimento, che portò il genere femminile alla ribalta delle Corti e al centro del *savoir vivre* cortigiano, dobbiamo constatare quanto difficile fosse per donne sole – non coniugate, giovani, vedove – mantenere la "reputazione", e quanto pesassero i pregiudizi e i malcelati desideri sessuali che le esponevano al continuo rischio di correre sulle bocche di cronisti e menanti. La violenza scorreva ancora tumultuosa e minacciosa sotto la splendida superficie della vita femminile del Rinascimento.

ELENA BRAMBILLA
elena.brambilla@unimi.it

RECENSIONI

LORENZO PAOLINI, *Le piccole volpi. Chiesa ed eretici nel Medioevo*, a cura di Riccardo Parmeggiani, Bologna, Bononia University Press, 2013, pp. 271.

Il volume *Le piccole volpi. Chiesa ed eretici nel Medioevo* raccoglie dodici studi di Lorenzo Paolini: di questi, undici già pubblicati in differenti sedi tra il 1977 e il 2011 e, in più, un saggio sulle origini dell'Inquisizione fino ad oggi non ancora dato alle stampe (*Gli inizi: dal fanatismo repressivo al consolidamento istituzionale*, pp. 141-156), ma il cui testo, seppur con un diverso titolo (*Gli inizi e i primi sviluppi*), era stato letto ormai quindici anni fa, nel novembre 1999, a Bologna, nell'ambito del convegno *Inquisizione tra mito e realtà*.

È evidente che *Le piccole volpi* si configura, quindi, come un'opera collettanea nella produzione di Lorenzo Paolini: privo di autentici inediti, aperture innovative, slanci o pionierismi, è un libro rivolto, piuttosto, ad offrire in forma sommativa gli esiti gradualmente assodati in quel lungo cammino di ricerca che lo storico dell'Inquisizione, delle dissidenze religiose e delle istituzioni ecclesiastiche medievali ha con acribia percorso nell'arco di quasi trentacinque anni. Ed è proprio per ciò che si riconosce, dunque, un'indubbia utilità al volume voluto dalla casa editrice universitaria bolognese: *Le piccole volpi* unifica, infatti, lavori importanti altrimenti sparsi nelle più diverse pubblicazioni, talora oggi anche di difficile reperimento.

Non si possono, però, non appuntare un paio di annotazioni sulla scelta strutturale adottata. I dodici studi sono organizzati in due sezioni tematiche. Una prima parte – *Chiesa e società di fronte agli eretici: dal confronto alla persecuzione* (pp. 17-138) – comprende cinque saggi, in cui comune denominatore sono le reazioni, le riflessioni e le strategie registrate di fronte all'emergere (e all'emergenza) del nonconformismo religioso. Nella seconda parte, dedicata più precisamente a *L'inquisizione* (pp. 139-271), sono raccolti, invece, sette studi su aspetti diversi del *negotium fidei*. Si osserva, innanzi tutto, che tale bipartizione tematica, pur coeren-

te, cancella l'originaria successione cronologica degli interventi, facendo perdere così l'itinerario di indagine compiuto negli anni dall'autore. Un'impostazione basata sull'ordine temporale, in forma, per così dire, di retrospettiva, avrebbe, viceversa, potuto meglio far cogliere (pur tra scatti, svolte e frenate) il progresso delle acquisizioni, nonché l'avanzamento nelle piste di ricerca così come vissuto da Lorenzo Paolini nel corso di trentacinque anni di studio dei mondi ereticali ed inquisitoriali. A partire, cioè, da *Gli Ordini mendicanti e l'Inquisizione* (pp. 195-208) del 1977 (di un Lorenzo Paolini, quindi, appena trentenne, giovane allievo di Ovidio Capitani) sino all'esemplare studio *Rimini e i Catari (secc. XII-XIII) tra connivenza e lotta* (pp. 117-138) del 2011, con cui, in anni ben più recenti, si mette serratamente in discussione "l'analisi provocatoria e distorcente" (p. 117, nota 1) di Gabriele Zanella e si evidenzia con puntualità il ruolo strategico di Rimini non solo come città-rifugio degli ultimi catari bagnolesi (p. 138), ma anche come ponte dalla Pianura Padana verso la penisola balcanica e la Bulgaria (p. 137).

In secondo luogo l'impianto tematico scelto mostra qua e là incompiutezza, frammentarietà e talora organicità carente. Sembra, talvolta, che la mera giustapposizione dei saggi prevalga sul pur dichiarato criterio unificante. L'incompiuta coesione si riscontra, ad esempio, nell'assenza di una bibliografia complessiva dei titoli citati nei dodici diversi studi raccolti. Oltre alla breve *Nota bibliografica* d'insieme (pp. 15-16) posta, in apertura di volume, a suggello dell'introduttiva panoramica del curatore Riccardo Parmeggiani (*Introduzione*, pp. 7-15), non si conta per i dodici saggi che una sola ed unica nota bibliografica, al termine di *L'eretico, avversario politico?* (pp. 77-89). Questa (pp. 88-89) è, per altro, con titoli, comunque, non aggiornati, ma fermi al 2002 (ossia alla prima originaria edizione del testo, all'interno del libro, curato da Franco Cardini e Maria Saltarelli, *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, Rimini, Il cerchio, 2002). Ugualmente manca un indice analitico, che poteva aiutare il lettore a reperire (ed incrociare) nomi e luoghi in un volume per sua natura invece piuttosto discontinuo.

Al di là dell'assenza di questi apparati, utili e pratici oltre che aggreganti, si registrano, poi, alcune fastidiose ridondanze testuali. Sono intere sezioni assolutamente identiche, ripetute parola per parola da uno studio all'altro, che denunciano qua e là un accorpamento inequivocabilmente di tipo cumulativo: come le frasi che accompagnano la citazione della *Summa* di Enrico da Susa (pp. 24-25, 78-79), o il *Commento all'Apocalisse* di Alberto Magno (pp. 28, 80) o l'equivalenza tra eretici e falsari di Tommaso d'Aquino (pp. 31, 81). Sono, questi, passaggi che appartengono a due studi (*La concezione dell'eresia e dell'eretico nella sua evoluzione storica*, pp. 19-52 e *L'eretico, avversario politico?*, pp. 77-89) in origine pubblicati a otto anni di distanza l'uno dall'altro (1994 e 2002) e per sedi editoriali molto diverse.

Purtroppo nell'unico volume *Le piccole volpi* la presenza di sezioni testuali davvero del tutto sovrapponibili e, per di più, ravvicinate (una cinquantina di pagine di distanza) si nota e non positivamente, lasciando bensì al lettore l'impressione non troppo gradevole del riciclo tanto concettuale quanto verbale.

La parte migliore del volume è probabilmente la seconda (*L'Inquisizione*, pp. 139-271). Essa contribuisce, in primo luogo, a puntualizzare le successive tappe nella definizione della macchina inquisitoriale (dalla *Ad abolendam* di Lucio III alla *Ad exstirpanda* di Innocenzo IV, passando per la *Vergentis in senium* di Innocenzo III), sempre però insistendo su come l'Inquisizione medievale, nata come misura di emergenza («per opportuno tempore»), si strutturò in forma stabile, nitida e consolidata solo nell'arco di un settantennio e, per di più, «a tentoni» (usando una felice espressione di Olivier Guyotjeannin, adottata da Paolini).

Ancora nella seconda parte si ricostruisce, inoltre, in modo tanto preciso quanto avvincente, la cosiddetta «Inquisizionopoli» (p. 228): una serie di processi e denunce varie a carico di inquisitori accusati di frodi, abusi, corruzioni, concussioni, estorsioni, bilanci falsificati. E l'originario innesco di tante malversazioni si individua negli interessi ruotanti intorno alla ripartizione dei beni confiscati agli eretici (i *bona haereticorum*). L'indagine, sviluppata soprattutto in *Le finanze dell'inquisizione in Italia, secc. XIII-XIV* (pp. 209-242), da un lato solleva l'annosa difficoltà del controllo di coloro che sono deputati a controllare (icasticamente espresso dal purtroppo sempre attuale «Quis custodiet ispos custodes» dello sfiduciato Marziale). Dall'altro lato, la lettura di queste pagine fa riaffiorare alla memoria la più irridente trasposizione letteraria di tanta ingordigia inquisitoriale: quell'avido «frate minore inquisitore della eretica pravità» – per altro storicamente riconosciuto da Lorenzo Paolini nel famigerato Pietro da l'Aquila (p. 241) – che, nella Firenze del *Decameron,* «era non meno buono investigatore di chi piena avesse la borsa che di chi scemo nella fede sentisse». E con le cui mani il contatto del denaro produceva, secondo Giovanni Boccaccio, un prodigioso, straordinario effetto: addirittura una vera e propria unzione miracolosa, «la quale molto giova alle infermità delle pistilenziose avarizie de' chierici, e spezialmente de' frati minori, che denari non osano toccare» (*Decameron* I, 6).

Ancora all'interno della sezione dedicata a *L'Inquisizione* – e, in particolare, nello studio *Gli Atti inquisitoriali: il Registro bolognese* (pp. 243-257) – è bene poi segnalare una non secondaria questione di tipo metodologico. Lorenzo Paolini, infatti, sostiene con fermezza e a più riprese la sostanziale affidabilità dei registri inquisitoriali, pur riconoscendo in tali documenti l'innegabile tendenza alla tipizzazione e alla semplificazione. Contrapponendosi, quindi, in modo sereno ma deciso a posizioni riduzioniste e decostruzioniste se non, addirittura, negazioniste (diffuse

specialmente in una certa storiografia francese), Paolini ammette sì la *parzialità* delle fonti inquisitoriali, ma non condivide valutazioni che sentenziano una loro profonda (o perfino assoluta) *inattendibilità* (p. 250). Nell'utilizzo dei verbali processuali lo storico bolognese sceglie, dunque, un approccio che distanzia egualmente l'entusiasta, ingenua idea di una neutra oggettività così come il rifiuto scettico dovuto ad una pervasiva, inestirpabile distorsione.

Un ultimo appunto. Le «piccole volpi», che danno il titolo al libro, rimandano a ben note immagini scritturali. Sono le *vulpes parvulae* che nel Cantico dei Cantici (2, 15) devastano le vigne in fiore – citazione posta, per altro, ad epigrafe del volume (p. 5). Ma sono, anche, le volpi che, nel racconto delle vicende di Sansone (Giudici 15, 4-5), con torce accese strette alle code *ad invicem colligatae,* vennero lanciate a distruggere le messi filistee. In molti trattati polemistici ed eterogenei testi antiereticali le «piccole volpi» divennero simbolo consueto e comune per indicare gli eretici, la loro pericolosità e la loro azione distruttiva, nonché la loro comunanza d'intenti, pur nella diversità delle molteplici espressioni. La priorità istituzionale fu preminentemente investigativa e coercitiva, come ben suggerisce il titolo della bolla antiereticale del 1233 di Gregorio IX, *Ad capiendas vulpes* (ovvero: «Per catturare le volpi»). Si volevano stanare, identificare e fermare le "piccole volpi" ereticali, mettendole nella condizione di non nuocere più. Tale urgenza da parte delle strutture egemoni e maggioritarie di individuare e neutralizzare le *vulpes parvulae*, si è riversata *naturaliter* sulle fonti inquisitoriali, che hanno trascurato – perché non strettamente funzionali alla propria indagine – la domanda religiosa, la dimensione esistenziale quotidiana, i drammi e le scelte dei dissidenti. I registri e i manuali inquisitoriali, insomma, comunicano molto su *chi* cercasse le «piccole volpi» (e sul *come* si procedesse), ma non altrettanto su *cosa* le *vulpes parvulae* stesse andassero cercando (né sui loro *perché*). Eppure e nondimeno, oltre ai meccanismi messi in atto seppur «a tentoni» per estirpare il dissenso, spetta proprio allo storico recuperare, come ricorda Lorenzo Paolini, anche «tutta la positività etico-religiosa dell'anticonformismo» (p. 250), custodita nelle intercapedini di testi certo prioritariamente poliziesco-repressivi. Lorenzo Paolini invita a non tralasciare ma, anzi, a cercare di riportare alla luce tra formule ripetitive di atti processuali formalmente ineccepibili o tra asettiche statistiche di sentenze e condanne al rogo, anche le sofferenze, le motivazioni e le inquietudini delle *vulpeculae* divergenti.

FRANCESCA TASCA
francesca.tasca@freenet.de

ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, a cura di Silvana Seidel Menchi, testo latino a fronte, Torino, Einaudi, 2014, pp. CXLIII-167.

«A cena o nelle chiacchierate tra amici burlo e ciancio tutto quello che mi viene in bocca, spesso con più licenza di quel che conviene... È il mio vizio più grande» (p. LX). Così Erasmo cercava di giustificare gli scherzi, un po' troppo liberi, ai quali nel passato si era lasciato andare, «nei conviti e nei colloqui tra amici», ma che appunto erano soltanto scherzi. Era un'autodifesa che cercava di allontanare da sé le accuse che nel 1523 gli furono lanciate da uno dei suoi più ardenti e delusi ammiratori, l'umanista Ulrich von Hutten. Erasmo era un opportunista politico e religioso, accusava Hutten. Era pieno di doppiezza, perché aveva conosciuto la verità, ma l'aveva rinnegata, aveva proclamato «Roma una cloaca di delitti e di perversità», aveva maledetto bolle e indulgenze, aveva denunciato tutte le ipocrisie dei papi e dell'istituzione, e poi era passato dalla parte dell'avversario. Le accuse che si scambiarono i due umanisti rivelano, secondo Silvana Seidel Menchi, che ha curato magistralmente l'edizione del famoso dialogo *Iulius*, quello che era un segreto tra i due: la paternità del dialogo stesso, attribuito oggi autorevolmente ad Erasmo.

Il pamphlet mette in scena due personaggi: il pontefice Giulio II – protagonista sanguigno e trionfante delle vicende della Chiesa di Roma nel primo decennio del Cinquecento, fomentatore bellicoso delle "guerre d'Italia" – che, appena morto, si presenta in paradiso, e san Pietro, che sta alla porta del paradiso. Un terzo personaggio, il Genio, commenta beffardamente il dialogo. Il testo è brillante, audace e «sovversivo» (p. XIII): Giulio si presenta alle porte del paradiso con la chiave che rappresenta il potere pontificale, ma la chiave non apre quella porta. «Mi ribolle la bile», esclama il pontefice, ma Pietro sente fuori dalla porta un gran «fetore» e poi non riconosce come pastore della Chiesa e successore di «quello vero, Cristo» colui che porta in testa una corona «superba» e un manto imperiale con oro e gemme (p. 7). Alla Chiesa umile e perseguitata, rappresentata da Pietro, si oppone una Chiesa trionfante, arrogante e «militante», difesa da soldati che «hanno l'aria di masnadieri prezzolati», «un'accozzaglia della più turpe umanità» (p. 11). Giulio si gloria di molte cose, di aver accumulato denari, di aver conquistato Bologna e sconfitto i veneziani, di aver cacciato i francesi dall'Italia, tanto che «oggi non c'è nessuno dei principi cristiani che io non abbia spinto a prendere le armi» (p. 25). Si vanta anche di aver impedito un concilio, il Concilio di Pisa-Milano, che era stato radunato contro di lui «sommo pontefice» dichiarandolo simoniaco, avvinazzato, abietto, gonfio di mondana superbia, «usurpatore assolutamente indegno della mia carica» (p. 43), mentre «chiunque detiene questa chiave della potenza ha diritto di essere venerato come vicario di Cristo» (p. 45). «Colui che rappresenta, per dirlo in una parola, un

Dio tra gli uomini» (p. 47) – dichiara Giulio – non può dunque essere censurato neppure da un Concilio. Pietro tuttavia insinua che un pontefice scellerato possa anche essere deposto e si augura «che il popolo armato di sassi tolga pubblicamente di mezzo questa pubblica peste universale» (p. 53). Il papa che aveva dominato la scena politica italiana, organizzando leghe militari, manovrando i principi, inducendo alla guerra e rappresentando in modo emblematico il potere pontificio, così come era stato modellato dal diritto canonico e dalla teologia scolastica, non sarà accolto in paradiso. Giulio si allontanerà rabbioso, minacciando: «quando avrò incrementato il mio esercito, vi caccerò via da costà a forza» (p. 117).

Il dialogo divenne, dal 1517, un caso letterario di cui, tuttavia, non si conosceva l'autore. Già nel luglio del 1514 ne esisteva probabilmente una prima stesura incompleta a Londra, dove Erasmo allora si trovava; nell'estate del 1516 è provata una circolazione manoscritta. Per il tramite di Ulrich von Hutten il libello arrivò alla stampa. Su questa complessa circolazione Silvana Seidel Menchi offre molte prove che riconducono in un modo o nell'altro ad Erasmo. Se da subito «l'Europa degli umanisti» (p. XVI) gli attribuì il libello, Erasmo negò invece con sdegno l'attribuzione e il dialogo è rimasto fino ad oggi un testo che gli studiosi non considerano parte del corpo degli scritti erasmiani. Questa operetta genera addirittura «un oscuro disagio» (p. LXXXVIII) nei biografi erasmiani. Silvana Seidel Menchi invece, nell'Introduzione, mostra con ampie considerazioni e varie congetture che è possibile attribuire il *Giulio* all'umanista di Rotterdam, attraverso «un processo indiziario» fondato su vari e persuasivi argomenti: la tradizione testuale, indizi di carattere biografico-relazionale e indizi di natura analogica con le opere che Erasmo pubblicò tra il 1511 e il 1515. Non solo, dunque, l'opera è attribuibile ad Erasmo, ma nasce all'interno della sua biografia, dalla tensione tra la prudenza che gli consigliava il silenzio perché, alla corte d'Inghilterra, aveva bisogno del favore del principe in quel momento alleato col papa, e lo sdegno che le guerre di Giulio II gli suscitarono.

Questa «operina mordace, iconoclastica, scintillante di brio» era rivolta, tuttavia, secondo la Seidel Menchi, a «pochi privilegiati con un vincolo di ammiccante complicità» (pp. XLV-XLVI) e in questo circuito protetto avrebbe dovuto restare. Le numerose copie manoscritte forse, ipotizza la Seidel Menchi, circolarono addirittura col consenso di Erasmo. Questa complicità fu infranta da Hutten, amico e ammiratore di Erasmo, identificato come il promotore dell'edizione tramite l'officina tipografica di Peter Schöffer il Giovane, che lo stampò a Magonza. E il successo a stampa del dialogo fu immediato, attraverso successive edizioni economiche di poche pagine. Lo scontro tra Hutten ed Erasmo nel 1523, con «un duello di scritture» (p. LIII) piene di riferimenti criptici, rivela che i due condividevano dei segreti, do-

cumentati da lettere. Cosa poteva essere questo segreto, cosa si rinfacciavano l'un l'altro i due umanisti, si domanda la Seidel Menchi, se non la paternità del dialogo *Giulio* e la sua diffusione?

La pubblicazione del dialogo avvenne nel 1517, nel momento in cui si stava compiendo«una svolta epocale» (p. CI) e l'esercizio di libertà di parola, «la smodata libertà di una lingua che non sa tacere il vero», pur rivendicata da Erasmo,stava diventando un esercizio molto pericoloso. Acutamente Silvana Seidel Menchi osserva, in conclusione, che Erasmo, soprattutto con il suo epistolario, aveva come programma la «conquista della sfera pubblica attraverso il potere della parola», nell'intento di ottenere un'egemonia culturale grazie alla protezione delle autorità costituite. A questa comunicazione aperta si contrapponeva tuttavia una comunicazione di tipo riservato, conviviale, con colloqui, lettere, epigrammi mordaci, irrispettosi, sovversivi che non dovevano raggiungere «il volgo». Il dialogo *Giulio* faceva parte di questa sfera e non avrebbe mai dovuto entrare nell'altro circuito: «i sapienti – aveva scritto Erasmo – dispongono di due lingue [...] con una dicono quello che è vero, con l'altra quello che giudicano opportuno dire in base alle circostanze» (p. XCVI). Nel frattempo, tuttavia, Lutero andava progressivamente conquistando la scena pubblica, le tipografie e i pulpiti, e «quella che era stata pensata da Erasmo come una raffinata strategia di comunicazione appariva ora un groviglio di ambiguità» (p. CXII). Quando il dialogo *Giulio* trovò ampia circolazione al di fuori delle sfere riservate, grazie alla stampa, Erasmo non poté che negare la paternità dell'irridente dialogo.

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI
susanna.peyronel@unimi.it

GERMANO MAIFREDA, *I denari dell'inquisitore. Affari e giustizia di fede nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 360.

All'interno dell'abbondante letteratura storico-scientifica sul Santo Offizio, l'aspetto finanziario del funzionamento e dell'attività dei tribunali della fede ha costituito sempre un argomento piuttosto negletto. Nondimeno, anche in questo campo, talune interessanti ricerche di Marina Benedetti e Lorenzo Paolini per l'inquisizione medievale, di Adriano Prosperi e Vincenzo Lavenia per l'età moderna, costituiscono interessanti eccezioni. È appunto da queste che Germano Maifreda è partito per offrire quella che è sinora la prima monografia dedicata alla struttura

economica dell'Inquisizione romana. L'autore, docente di Storia dell'Economia presso l'Università di Milano, affronta il tema con notevole originalità, mettendo a fuoco questioni che non attengono soltanto alla gestione delle risorse economiche dell'organizzazione inquisitoriale, ma anche rilevanti aspetti della storia istituzionale del Santo Offizio e delle ricadute delle sue attività all'interno della società italiana, tra il secolo XVI e il XVIII.

Il volume si articola in due parti, rispettivamente suddivise in tre e quattro capitoli. Nella prima sezione, titolata semplicemente *L'economia del Sant'Officio*, vengono immediatamente chiariti i molteplici dispositivi che garantivano il finanziamento del sistema inquisitoriale e dei vari tribunali periferici. Essi, in età moderna, potevano contare su entrate ordinarie e straordinarie. Le prime, a loro volta, si componevano di una parte fissa, costituita dal godimento di benefici ecclesiastici e prelievi regolari gravanti sulle mense vescovili, e di una parte variabile, derivante dai frutti della gestione diretta o indiretta di patrimoni immobiliari e di interessi su prestiti o titoli di credito. La componente straordinaria delle entrate inquisitoriali, invece, era soprattutto garantita dagli introiti di multe e confische, da periodiche elargizioni di danaro da parte della Congregazione o di altri tribunali, dalla vendita di beni o lasciti in denaro. L'ininterrotto perfezionamento dei meccanismi di finanziamento dei tribunali di fede, a partire dalla creazione dell'inquisizione delegata papale, è, tuttavia, inquadrato nella più generale evoluzione sperimentata negli assetti interni della Chiesa cattolica in epoca post-tridentina. Le pensioni che rapsodicamente i pontefici, da Pio V a Urbano VIIII, autorizzarono sui benefici delle mense episcopali, così come il godimento dei proventi di prebende minori costituirono, infatti, la fonte basilare sulla quale, nel lungo periodo, si fondò il mantenimento dei singoli tribunali. È una interessante intuizione dell'autore, degna di ulteriore approfondimento, che tale redistribuzione delle risorse economiche a vantaggio dell'Inquisizione e a danno delle diocesi, poté costituire un momento rilevante del rafforzamento del centralismo romano rispetto ad un'istanza episcopale, le cui responsabilità erano uscite accresciute da Trento (p. 12).

Il benessere economico dei tribunali inquisitoriali, tuttavia, non dipendeva tanto dalla maggiore o minore entità di tali elargizioni pontificie, quanto dal quotidiano e intelligente sfruttamento sia delle rendite finanziarie sia delle proprietà fondiarie. Ad esempio, nell'Agro Pontino, la tenuta di Santa Maria in Conca, con i suoi impianti di estrazione del ferro costantemente migliorati e la sua produzione agricola, in virtù anche della totale esenzione fiscale di cui poteva godere, costituì a lungo la principale voce di introito per la Congregazione romana del Sant'Officio, con la quale non soltanto il dicastero romano riusciva a mantenersi, ma poté venire anche in soccorso di tribunali periferici che attraversavano difficoltà economiche. Infatti,

il Santo Offizio non era affatto una istituzione "ricca", al contrario, dovette far fronte a frequenti problemi di sottofinanziamento. Nella composita geografia inquisitoriale italiana, nondimeno, esistevano sedi agiate e sedi estremamente "povere", più o meno dotate sotto il profilo reddituale e fondiario. Anche per ovviare a tali disparità, la loro distribuzione si andò articolando e perfezionando tra il secolo XVI e XVII, nello sforzo di seguire le frontiere degli Stati regionali, e sovente si ricorse ad operazioni, dirette da Roma, di ridistribuzione forzosa di beni tra i vari tribunali (pp. 49-54). Malgrado un frammentario e farraginoso meccanismo di perequazione, continuarono tuttavia a sussistere notevoli diseguaglianze nell'assetto economico delle diverse sedi, una tendenza che sembra si incrementasse negli anni.

Dall'analisi diacronica e comparata dell'economia dei diversi tribunali del Santo Offizio, realizzata dall'autore, emergono risultati estremamente interessanti, sorprendenti in taluni casi. Innanzitutto, lungi da rappresentare una fase di declino, il secolo XVIII si dimostra essere l'epoca di maggiore prosperità del Sant'Offizio e delle sue articolazioni territoriali, quando il patrimonio economico, accumulatosi a partire dalla metà del '500 e consolidatosi nel secolo seguente, raggiunge la massima consistenza. Tale evidenza, affatto scontata, è raggiunta soprattutto grazie allo studio approfondito di una fonte di grande rilievo, ma sinora non adeguatamente studiata, quale le inchieste storico-patrimoniali sui vari tribunali, ordinate da Benedetto XVI nel suo tentativo di complessivo riassetto amministrativo degli organi ecclesiastici. Risulta dunque chiaro quanto l'inizio dell'azione del Sant'Officio romano e i "grandi" processi cinquecenteschi siano concisi con una sistemazione territoriale appena abbozzata ed un'organizzazione economica altrettanto emergenziale. Questa situazione era destinata a essere sanata soltanto tra la fine del secolo e il principio del '600, allorquando prese avvio la stabilizzazione dei tribunali di fede nel panorama istituzionale italiano e un accumulo di capitali, soprattutto patrimoniali e beneficiari che, appunto, toccò il proprio apice a metà del secolo dei Lumi. Un secondo punto rilevante attiene alle iniziative economiche dei vari tribunali, poiché la fortuna finanziaria dei tribunali raramente coincise con l'importanza della loro sede o l'ampiezza della loro area giurisdizionale. Particolarmente indicativo di questa situazione è il caso della sede di Casale, un tribunale relativamente periferico, che nel 1748 risulta essere di gran lunga il più prospero della penisola, in virtù della gestione mercantile, condotta in maniera diretta dai giudici di fede, dei prodotti delle proprie, per nulla trascurabili, proprietà fondiarie. Emerge, dunque, l'immagine di un'Inquisizione che, al di là della sua azione giudiziaria, è anche attrice non marginale di un gran numero di operazioni finanziarie e commerciali, necessariamente inserita nel tessuto socio-economico del territorio sul quale opera.

La sottolineatura della dinamicità dell'attività economica degli inquisitori, chiamati a rispondere in prima persona della gestione del tribunale, costituisce senza dubbio uno degli aspetti salienti dell'intero volume e ne rappresenta una delle trame maggiori. In un passaggio fondamentale, l'autore rimarca quanto l'ufficio di inquisitore conservi in età moderna «una natura bifronte» che, nella sua facciata "impiegatizia", comportava la pedissequa esecuzione di norme giudiziarie e amministrative sempre più stringenti, e nel suo lato "imprenditoriale" implicava «una presa in carico personale del tribunale, un investimento diretto di risorse da parte del suo titolare e, quindi, una commistione continua fra denaro dell'inquisitore e denaro dell'ufficio da lui ricoperto» (p. 71). Intorno alla sempre più chiara definizione di un profilo imprenditoriale del giudice di fede, maturò necessariamente un peculiare *ethos*, che nella gestione onesta e diligente del patrimonio economico del Santo Uffizio individuava il punto d'incontro tra esigenze dell'istituzione e concezione privatistica e patrimoniale dell'ufficio (pp. 115-120). La necessaria professionalizzazione del "mestiere" di giudice di fede, d'altra parte, motivò il suo progressivo distanziamento dalle comunità conventuali di frati mendicanti in cui, pure, era incardinato e alle cui economie era intimamente legato. La generalizzazione del ricorso alla monetizzazione della pena e, poi, l'ampliamento giurisdizionale nei confronti di reati minori, che prevedevano un castigo pecuniario, servì agli inquisitori per affrancarsi dalla tutela dei propri Ordini religiosi e distinguersi dagli altri frati, assumendo una posizione separata e preminente e edificando, anzitutto, proprie *domus Inquisitionis* (pp. 101-115). Nella stessa direzione, d'altronde, andarono gli sforzi del dicastero romano per stabilire, sempre nella seconda metà del Cinquecento, una supervisione sulla gestione economica dei tribunali e un quadro normativo uniforme, tale da separare i bilanci inquisitoriali dalle contabilità conventuali.

Nell'estrema eterogeneità delle vie di finanziamento dell'apparato inquisitoriale italiano, caratterizzate, come si è visto, in un primo momento da una maggiore autonomia dei vari tribunali nello stabilire multe e confische, funzionali a una primitiva accumulazione patrimoniale e, poi, in una seconda fase da una più certa dotazione beneficiaria, Germano Maifreda scorge una consapevole «strategia gestionale», tesa a garantire «il capillare radicamento politico, economico e sociale dei tribunali sul territorio» (p. 137). È appunto alla disanima delle interazioni tra attività del Sant'Officio e tessuto sociale che è dedicata la seconda parte del volume, titolata didascalicamente *L'inquisizione e la vita economica*. La confisca dei beni, naturalmente, è individuata come il nodo attraverso il quale passavano gran parte di tali interazioni; si arriva così all'interrogativo principale delle reali motivazioni dei giudici inquisitori e della loro persecuzioni. L'autore riesce a risolvere la questione con estremo equilibrio, evitando semplicistiche conclusioni sulla rapacità del Santo Of-

fizio.Viene dunque intrapresa un'approfondita analisi dell'istituto della *publicatio-bonorum*, a partire dalla sua elaborazione giuridica e canonica, e una minuziosa ricercasui soggetti che ne godevano e gli attori che vi intervenivano, sulle conseguenze per gli individui implicati, sui frutti che se ne ricavavano e, in ultimo, sui suoi effetti a medio e lungo termine sugli assetti economici della penisola.

Sulle ricadute sociali dell'intervento inquisitoriale gravava soprattutto che a essere confiscato fosse il patrimonio posseduto dal reo *a die commissi criminis*; in pratica, la confisca, come aveva già rimarcato Beccaria, decretava la morte del reo a partire dal giorno in cui il peccato-reato era stato commesso, cancellando la validità di qualsiasi atto compiuto successivamente. I necessari rilevamenti, oltre a poter rivelare informazioni utili per il proseguimento delle indagini, coinvolgevano un gran numero di soggetti, determinando così una "rete di visibilità" atta a «divulgare nella società urbana e rurale di Antico Regime il potere della giustizia di fede» (p. 203) e a incrementare l'appetibilità sociale ed economica del posto di famiglio come «elemento cruciale di formazione e amministrazione del consenso [...] nei riguardi della missione dei tribunali di fede». Il modello di gestione adottato dai tribunali di fede italiani incentivò senza dubbio la monetarizzazione della pena e l'adozione di procedure giudiziarie, come quella adottata per gli *sponte comparentes*, grazie alle quali si comprimevano le spese; tuttavia, fatti salvi alcuni casi lampanti, non sembrano potersi ravvisare eccessi persecutori dovuti all'avidità. Ciò fu dovuto, probabilmente, alla necessità del Sant'Officio di muoversi in un'atmosfera politica, come quella italiana, complessa e sovente fumosa, «trovando di volta in volta compromessi spartitori coi governi secolari». In questa sostanziale limitazione dell'Inquisizione romana, secondo l'autore, risiede una delle differenze più notabili con il funzionamento e gli sviluppi degli analoghi tribunali di fede spagnoli e lusitani. Attorno ai beni confiscati ai condannati, infatti, si giocarono forse gli aspetti più delicati dei rapporti tra Sant'Officio e Stati italiani, giacché le autorità secolari erano chiamate a collaborare nell'esecuzione delle confische e a partecipare alla risoluzione delle numerose controversie legali sul possesso dei patrimoni e, soprattutto, nella loro spartizione. Nell'illustrare il ruolo e il peso che le singole istanze statuali riuscivano a ritagliarsi nell'operazione di esecuzione della confisca, grazie al ricorso ad un gran numero di esempi provenienti dalle diverse zone d'Italia, l'autore mostra dunque con grande chiarezza l'estrema complessità della geografia inquisitoriale peninsulare, in cui il potere del Sant'Officio trovava limitazioni o, al contrario, facilitazioni, secondo il contesto territoriale e politico in cui operava (pp. 164-178). La tesaurizzazione e la messa a frutto dei beni confiscati da parte dei singoli tribunali di fede si dimostrò comunque il principale mezzo utilizzato dagli inquisitori per consolidare la propria sede e per migliorare la propria posizione. I giudici, di norma,

gestirono finanziariamente il loro tribunale come un "sistema aperto", utilizzando il patrimonio creato attraverso le confische per una serie di iniziative ad alto tasso di integrazione fra attività agricole e immobiliari, investimenti finanziari e diritti di riscossione (pp. 237-268). Tali condizioni sono ben esemplificate dal caso ferrarese, in passato già studiato da Adriano Prosperi, dove gli inquisitori procedettero non solo alla creazione di una rendita attraverso la concessione di canoni affittuari sui beni fondiari ma, occasionalmente, non rinunciarono ad operazioni di credito minuto o a investimenti sul patrimonio del proprio tribunale. Queste operazioni, nota Maifreda, contribuirono in definitiva ad alterare l'originale fisionomia dei tribunali del Sant'Officio, non più semplici corti in materia di fede. Gli inquisitori divennero anche agenti economici che potevano agire sul mercato, e che usufruivano di una posizione vantaggiosa, in grado di alterare per via di giustizia «lo svolgimento degli affari e degli spostamenti di persone professionalmente dedite alla produzione e allo scambio di merci e denaro» (p. 237). I processi inquisitoriali, e soprattutto le confische *a die commissi criminis*, ebbero peraltro effetti devastanti non solo sulle attività di mercanti e banchieri, ma anche per le reti commerciali in cui i condannati operavano. La presenza di marche commerciali straniere sul suolo italiano era, di fatto, fortemente scoraggiata, per effetto delle forti limitazioni e della sorveglianza cui erano sottoposti gli operatori provenienti dai paesi riformati. Allo stesso modo, rischiosa e sconsigliata era l'attività di mercanti italiani nell'Europa protestante, sottoposti a una stringente vigilanza e a notevoli e crescenti divieti, tra cui il più importante e forse più esiziale per la mercatura fu quello emanato da Clemente VIII nel 1596 che vietava di risiedere ove non fosse permesso il culto cattolico. L'autore tuttavia osserva che, nonostante l'analisi illuminante di alcuni casi esemplari, in cui la persecuzione inquisitoriale concretamente interruppe scambi mercantili e la presenza italiana nelle piazze estere, la misurazione delle conseguenze dell'attività del Sant'Officio e dei provvedimenti ecclesiastici nel limitare i commerci è oltremodo difficile da determinare. Ancora più sfuggente si rivela la disanima del ruolo svolto dall'Inquisizione romana nel contribuire alla mutazione dell'atteggiamento intellettuale nei riguardi del commercio nell'Europa del secondo Cinquecento e del Seicento. Un altro indizio utile per riconsiderare l'importanza dell'azione inquisitoriale nel definire gli sviluppi economici e sociali può essere fornito dall'esempio, illustrato nell'ultimo capitolo del volume, delle comunità ebraiche italiane, sulle quali la supervisione, limitazione e segmentazione della vita economica esercitata dal Sant'Officio contribuì a ipostatizzarne la fisionomia, «perpetrando o ridefinendo stereotipi e pregiudizi la cui forza rimane immutata nel mondo odierno» (p. 344).

Il libro di Germano Maifreda, dunque, si rivela straordinariamente ricco e denso. Parecchi sono i suoi meriti, primo fra tutti quello di spiegare questioni anche

di notevole difficoltà con una prosa chiara e scorrevole, che rende la lettura affatto faticosa e agevole la comprensione, anche grazie all'ausilio di tabelle che si rivelano sempre validissime e di facile utilizzo. Ma è soprattutto l'acume dello studioso quello che pare debba essere rimarcato, una sagacia che gli ha permesso di conciliare i risultati di una vasta ricerca di archivio con la profonda conoscenza della bibliografia inquisitoriale. *I denari dell'inquisitore* è, infatti, soprattutto un'opera apertamente ambiziosa, che si fonda sull'intento, piuttosto temerario, di «offrire uno sguardo "ordinario" su un'istituzione che appare oggi, per diversi aspetti, eccezionale». Tale proposito si sarebbe potuto risolvere facilmente in una sorta di "normalizzazione" del Sant'Officio e della sua opera, in un suo ridimensionamento nel quadro giudiziario e religioso di un'epoca caratterizzata dall'intolleranza. Maifreda rifugge da questi rischi e restituisce tutta la complessità dell'agire storico dell'Inquisizione «ampliando il cono dell'osservazione storiografica a tutto ciò che accadeva, nei rapporti tra Inquisizione e società, *prima* e *accanto*, oltre che *durante* e *dopo* i roghi» (p. 335), e riuscendo ad aprire nuovi scenari di riflessione e ricerca.

GIANCLAUDIO CIVALE
gianclaudio.civale@unimi.it

PIER PAOLO PIERGENTILI, *«Christi nomine invocato». La Cancelleria della Nunziatura di Savoia e il suo archivio (secc. XVI-XVIII)*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2014, pp. 1150.

Nel 1959, in un articolo pubblicato in «Economia e Storia», Raffaele Ciasca sottolineava «che il carteggio tra la Santa Sede e i Nunzi nelle varie parti d'Italia e dell'orbe cattolico è fonte preziosa per ricostruire non solo la storia diplomatica, ma anche quella politica, economica, spirituale e sociale dell'epoca moderna». All'epoca Ciasca era presidente dell'Istituto Storico Italiano per l'età Moderna e Contemporanea, ente che aveva da poco iniziato a seguire le orme di altri istituti storici nazionali d'Europa, i quali, per conservare la memoria dei documenti riguardanti il proprio Paese dai progressivi deterioramenti della carta, già dalla fine del secolo precedente avevano dato avvio ad ambiziose e laboriose operazioni di trascrizione e pubblicazione. Tra questi, intere serie di carteggi delle Nunziature, corrispondenze che, come è noto, sono custodite presso l'Archivio Segreto Vaticano e nella Biblioteca Apostolica Vaticana. Tra le pubblicazioni dell'Istituto presieduto da Ciasca nasceva così un'apposita collana, quella delle *Nunziature d'Italia*. L'iniziativa avrebbe poi incontrato nei decenni successivi serie difficoltà di natura

finanziaria, oltre a critiche che giungevano da autorevoli storici della Chiesa (su tutti Jedin e Alberigo). Fattori che, congiuntamente, avrebbero determinato di fatto una "crisi" e il successivo arenamento del progetto, il cui proposito era quello di giungere ad una completezza rimasta a tutt'oggi una chimera.

Negli oltre cinquant'anni trascorsi dalla pubblicazione del primo volume delle *Nunziature d'Italia* fino ad oggi sono tuttavia emersi vari studi che non solo si sono avvalsi delle carte delle nunziature (alcuni dei quali beneficiando delle sopracitate edizioni), ma che hanno volto lo sguardo verso prospettive di ricerca inedite, diverse dall'indagine di stampo strettamente politico-diplomatico. Ciò ha portato progressivamente a prendere in esame quell'ampia gamma di documenti di nunziatura differenti dalle missive destinate alla Segreteria di Stato pontificia. A partire dagli anni '90 sono così apparsi contributi nuovi e interessanti. Tra questi, solo per citarne alcuni, mi pare il caso di ricordare *"Per servitio della Sacra Congregatione de Propaganda Fide": i nunzi apostolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale (1622-1660)*, lavoro di Giovanni Pizzorusso (in «Cheiron», 30, 1998); parimenti stimolante l'articolo di Manuela Belardini, *Il potere giudiziale del nunzio apostolico: note sull'Archivio del Tribunale della nunziatura di Firenze* (in *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia moderna e contemporanea,* a cura di Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2001) nel quale l'autrice presentava i risultati di una prima indagine condotta all'interno dell'Archivio di Stato di Firenze sulle carte del tribunale della Nunziatura fiorentina, al fine di indagare i poteri giudiziali del nunzio. In quell'occasione, Belardini constatava che quelle carte rappresentavano «una preziosa fonte ancora poco utilizzata», considerazione tutt'oggi valida ed estendibile a tutti i tribunali di Nunziatura. C'è tuttavia da dire che chiunque abbia analizzato quei documenti si sarà probabilmente misurato con notevoli difficoltà, determinate in primo luogo dalla loro estrema eterogeneità e in secondo luogo dal fatto che spesso le carte sono non ordinate e non numerate. Per ovviare a ciò, relativamente alle carte della Cancelleria della Nunziatura veneziana, nel 1998 era stato così condotto da Giuseppina Roselli un lavoro volto a catalogare e fornire indicazioni ai ricercatori (*L'Archivio della Nunziatura di Venezia, sezione II*). Lavoro che in verità non era stato poi esente da varie critiche di carattere metodologico (G. Gualdo, *La nunziatura apostolica di Venezia e i suoi archivi*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LIII, 1999, pp. 525-537), ma che, ciononostante, supportava (e supporta tuttora) gli studiosi e forniva un primo affresco della varietà di informazioni che quel genere di fondi conservano.

Pochi anni dopo iniziava la lunga fase di lavorazione di *«Christi nomine invocato». La Cancelleria della Nunziatura di Savoia e il suo archivio*, recentemente pubblicato da Pier Paolo Piergentili per i tipi dell'Archivio Segreto Vaticano.

Nella doppia veste di archivista e ricercatore, Piergentili cataloga e mette a disposizione le informazioni che si possono rinvenire tra le numerose serie in cui è suddiviso questo ricco patrimonio documentale, riducendo lunghi e complicati tempi di ricerca ad una ben più mirata e agile consultazione. Nel fare ciò l'opera va a collocarsi tra quella serie di fondamentali strumenti di supporto alla ricerca storica.

Oltre ad aver riordinato e catalogato i documenti, trascritto i regesti e corredato il tutto con un imponente apparato di note esplicative (che nel *mare magnum* di informazioni si prestano ad essere una ulteriore formidabile bussola), l'A. descrive le serie di cui fanno parte i vari documenti, fornendo preziose indicazioni sulla tipologia di notizie che in linea di massima si possono trovare al loro interno. Tra queste c'è la corposa serie degli *Acta Appellationis* per esempio, che contiene processi in appello o ulteriore grado di giudizio celebrati dal nunzio e che, in quanto tali, spesso riportano le sentenze di primo grado formulate da altri tribunali (vescovili, abbaziali, ecc.), elemento che permette di avere un quadro più completo di un determinato tracciato processuale, nonché compiere paragoni tra sentenze emesse da fori differenti.

Altra tipologia di documenti sono quelli relativi ai processi di natura fiscale (decime, spogli, benefici), al cui interno si possono però trovare anche processi contro le trasgressioni del clero indisciplinato (non a caso Michele Mancino e Giovanni Romeo, per il loro recente *Clero Criminale*, Roma-Bari, Laterza, 2013, hanno scavato anche in queste tipologie di fondi).

Di natura simile le serie degli «Acta civilia», che includono procedimenti istruiti per contenziosi relativi a recuperi creditizi, inadempienze contrattuali, frodi, contese ereditarie tra laici e persone o enti ecclesiastici e controversie affini.

Tra le tante altre serie che varrebbe la pena segnalare, poi, quella degli «Acta miscellanea», che raccoglie procedimenti giudiziari, chiaramente di varia natura, non provenienti direttamente dal tribunale della Nunziatura, ma da essa acquisiti per differenti ragioni. Infine, interessanti le molteplici informazioni rintracciabili negli incartamenti relativi alla fase istruttoria dei processi (che rientrano nella serie delle «Informationes»), e la serie dei «Registra Litterarum I», che rivelano preziose notizie biografiche sui nunzi e sul personale della nunziatura, così come su vari altri personaggi che gravitavano attorno ad essa.

Il contributo di Piergentili rappresenta in definitiva un valido strumento d'indagine, che non si limita ad essere impiegato per la storia della Nunziatura torinese e del suo tribunale, già di per sé caleidoscopio di piccoli e grandi eventi che abbracciano circa tre secoli, ma che può essere sfruttato in molteplici prospettive d'indagine: ne danno un primo lampante cenno i contenuti delle diverse serie sopracitate e, se non bastasse, ne dà prova la ricostruzione minuziosa di alcuni interessan-

ti casi che Piergentili ha condotto e presenta nel volume, rendendo l'opera, in una certa misura, il prodotto di sintesi tra archivistica e ricerca storica.

Incrociando le informazioni provenienti da questi ed altri fondi archivistici, l'A. riporta alla luce, ad esempio, il caso del Nunzio Alessandro Crescenzi, la cui giurisdizione su di un processo d'appello fu esautorata direttamente dalla Curia romana tra il 1657 e il 1658. Si era infatti verificato che il nunzio stesse risolvendo troppo «paternalmente» il caso sorto a carico del minore osservante Giovanni Battista Filippi da Cavallermaggiore, confessore delle Clarisse del Santissimo Nome di Gesù della stessa città, il quale, si era rifiutato di consegnare ad un superiore alcune lettere scritte di suo pugno ed indirizzate a suor Maria Cristina Roero (oltre che monaca, esponente di un'importante famiglia cittadina, nonché imparentata con il vescovo di Asti, Paolo Vincenzo Roero). Solo successivamente si sarebbe poi scoperto che le lettere contenevano «parole amatorie e qualchedune parole contro l'honestà». In quel caso la Curia scelse, in maniera del tutto inusuale, di trasferire il processo al tribunale arcivescovile di Torino. Al di là dei numerosi e pur interessanti dettagli della vicenda in sé, la sua complessa ricostruzione, accompagnata da analoghi casi, aiuta a capire qualcosa in più su temi nei quali non è stata ancora fatta piena luce, come quello della giustizia ecclesiastica e, in particolare, dei rapporti di forza tra i suoi tribunali.

Altro caso interessante è quello di Carlo Operti, sorta di incarnazione *ante litteram* del "Don Rodrigo" di manzoniana memoria, protagonista di vicende in cui forse la realtà a tratti supera la genialità del romanzo. Basti pensare che, a partire dagli anni Venti del Seicento, a Fossano (nel cuneese), Operti vestiva i doppi panni di governatore e prete. Dai processi a suo carico emerge come, nell'esercitare i suoi poteri, l'accusato non nutrisse alcuna remora nel comportarsi da vero e proprio tiranno, rendendosi artefice di nefandezze varie e seminando il panico tra gli abitanti della cittadina. Curioso il parallelo che mi sembra di rileggere con "Don Rodrigo" anche nell'epilogo della sua vicenda umana: dopo anni di soprusi, Operti morì quasi come se avesse dovuto pagare lo scotto di tutto il male causato. A differenza di "Don Rodrigo" però, non morì a causa della peste ma, pare, colpito da un fulmine caduto sulla torre di Ivrea, dove era stato rinchiuso a seguito dei processi aperti a suo carico dal tribunale della Nunziatura e da quello dell'arcivescovo di Torino.

Si tratta, in fondo, di casi non dissimili da tanti emersi in altri studi che, se presi singolarmente, rappresentano illuminanti spaccati di storia sociale, ma con una rilevanza relativa; se invece sommati tra loro e riuniti in un unico insieme, sembrano offrire dati storicamente ben più rilevanti. In primo luogo quello che ad oggi sembra sempre più accreditato, circa la scarsa operatività o efficacia dei dettami del Tridentino sotto il profilo della riforma della disciplina del clero.

Un ultimo caso stimolante, tra gli altri proposti da Piergentili, a riprova della ricchezza di questi fondi, è quello del processo per eresia e stregoneria nei confronti di Elena di Montonero (detta "del Cara"), incartamento della cui esistenza si ha notizia da circa un secolo (D. Arnoldi, *Le carte dello archivio arcivescovile di Vercelli*, Asti, tip. successori Brignoli,1917, e più recentemente G. Tibaldeschi, *Eretici a Vercelli nell'età della Controriforma*, in «Bollettino storico vercellese», 13, 1984), ma il cui fascicolo era stato considerato definitivamente smarrito da tempo. L'A. ha invece rinvenuto l'originale proprio tra le serie che il volume presenta.

I fondi, che questo lavoro porta alla conoscenza degli studiosi, sono di una straordinaria ricchezza ancora non messa a frutto; merito di Piergentili e di chi lo ha aiutato nel dare alla luce quest'opera è quello di aver messo a disposizione della comunità scientifica un pregevole e multifunzionale strumento d'indagine.

MARCO ALBERTONI
marco.albertoni@virgilio.it

ANTONIO MENNITI IPPOLITO, *Il Cimitero acattolico di Roma. La presenza protestante nella città del papa*, Roma, Viella Libreria Editrice, 2014, pp. 225.

Il nuovo libro di Antonio Menniti Ippolito può essere considerato il proseguimento ideale di un percorso a tappe che, dopo il volume di Irene Fosi (*Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*, Viella 2011), contribuisce ad arricchire le nostre conoscenze sulla presenza protestante a Roma in età moderna. Suddiviso in quattro capitoli, il volume di Menniti Ippolito ha il grande merito di ricostruire, attraverso il meticoloso uso di nuove fonti romane ed inglesi, la genesi e lo sviluppo del cimitero «acattolico» di Roma. L'autore dimostra con chiarezza come, a distanza di quasi tre secoli dalla sua fondazione, questo luogo sia ancora avvolto nel mistero e come, ad oggi, sia stato quasi esclusivamente oggetto di studi archeologici ed artistici.

Partendo dalle prime sepolture non ufficiali, Menniti Ippolito esamina il complesso processo che portò alla nascita e allo sviluppo del cimitero, e come esso venne percepito dalle autorità papali e dalla società romana. È sulla questione delle prime sepolture «non cattoliche» che l'autore riesce a mettere in risalto le reazioni e le decisioni prese dalla curia pontificia nei confronti di una comunità, quella degli stranieri protestanti, che, fra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento, registrò una decisa crescita sia a livello quantitativo che a livello d'importanza, so-

prattutto quando nel 1719 arrivò a Roma la corte di Giacomo III Stuart. Proprio l'arrivo del *Pretender* è uno dei casi emblematici descritti dall'autore di come il papato si ritrovò costretto ad elaborare una nuova strategia riguardo alla presenza dei protestanti, alle loro necessità e ai loro culti. La presenza dei protestanti inglesi e scozzesi è la base su cui Menniti Ippolito ricostruisce con dovizia di particolari la prima area, il cosiddetto «vecchio recinto», dove cominciarono ad essere sepolti i non-Cattolici. Attraverso l'uso di fonti sparse e di non facile interpretazione, il terzo capitolo del libro mette in luce i problemi relativi alle prime concessioni ufficiali, soffermandosi sugli imbarazzi e sulle indecisioni avute dalle autorità pontificie nei confronti di un problema che si faceva sempre più pressante.

L'analisi dell'autore non si limita al cimitero acattolico ma include anche gli altri cimiteri romani come quello ebraico e quello degli «impenitenti» al Muro Torto, dando così un quadro completo, nonostante la scarsità di fonti, della sepoltura dei non cattolici e dei protestanti e delle norme che provarono a regolarla nel contesto della capitale del cattolicesimo. In conclusione il testo di Menniti è un'opera di alto livello e di notevole respiro che contribuirà ad arricchire la storiografia su un tema, quella della presenza protestante a Roma in età moderna, che rimane ancora un campo da esplorare. Chi scrive si augura che il testo possa esser tradotto in una lingua più internazionale dell'italiano, in modo da essere apprezzato anche dagli storici d'«oltralpe».

MATTEO BINASCO
matteobinasco973@hotmail.com

VITA DELLA SOCIETÀ

Relazione del Seggio della Società di Studi Valdesi sull'attività 2013-2014

all'Assemblea ordinaria dei soci del 23 agosto 2014

Attività ordinaria

Vita della Società

L'attività del Seggio della Società di Studi Valdesi (Gabriella Ballesio, vice presidente e archivista; Giorgio Ceriana Mayneri, cassiere; Davide Dalmas, rappresentante del seggio nel direttivo CCV e responsabile della biblioteca; Daniele Lupo Jalla, membro della commissione museo del CCV; Susanna Peyronel, presidente; Matteo Rivoira, segretario; Bruno Rostagno, rappresentante nel comitato per il convegno del Laux) è stata regolare e contraddistinta da una buona collaborazione, con l'attivo contributo dei revisori dei conti, Gloria Rostaing e Bruno Mathieu.

Accanto all'attività ordinaria, di cui si renderà conto nella Relazione, il Seggio ha dato l'avvio ad alcuni progetti che tenderanno a caratterizzare i prossimi anni della Società.

Nel luglio 2013, come già comunicato nella relazione dell'anno scorso, è stato firmato il protocollo di collaborazione tra il Ministero dei Beni e delle attività culturali e del turismo e la Tavola valdese al fine di attivare progetti di catalogazione e inventariazione, conservazione e salvaguardia dei contesti culturali, per la fruizione, accessibilità, sicurezza e valorizzazione del patrimonio culturale. Il Seggio ha sottoscritto un atto con il quale affida alla Tavola Valdese la rappresentanza nei confronti del Ministero per quanto concerne le attività di gestione e valorizzazione del patrimonio culturale (biblioteca e archivi) della Società. Fanno parte della Commissione mista Tavola valdese – MiBACT i membri del seggio Gabriella Ballesio e Daniele Jalla.

Si considera, dunque, particolarmente importante promuovere una digitalizzazione del patrimonio storico valdese, per favorirne l'immissione in rete e la consultazione. Alcuni progetti sono in fase avanzata di sviluppo e se ne darà più ampiamente conto in seguito: sono e saranno pubblicate in rete molte biografie di

personaggi protestanti che hanno operato in Italia in età moderna e contemporanea; si continua la digitalizzazione del fondo fotografico dell'Archivio e l'incremento della Bibliografia valdese. Dall'anno prossimo si propone di iniziare la digitalizzazione del Bollettino della Società di Studi Valdesi, dal n. 1 del 1884 al n. 212 del 2013, progetto fondamentale per la valorizzazione di questa importante pubblicazione.

La Società di Studi Valdesi, in particolare nella persona di Daniele Jalla, è stata coinvolta anche in un progetto di riorganizzazione di un "nuovo" Museo storico valdese, per cui è stata nominata un'apposita Commissione Musei da parte del Centro Culturale Valdese. La Società offrirà quindi ogni supporto e collaborazione per formulare e realizzare questo nuovo progetto.

È in corso anche un piano di valorizzazione del sito della Balziglia da parte del Comune di Massello. Alla Società è stato richiesto di partecipare dal punto di vista sia scientifico, sia operativo. A nome del Seggio della Società, Daniele Jalla è intervenuto ad alcuni incontri indetti dal Comune, in cui si è prospettata per il 2015 una rievocazione storica del famoso assedio del 1689-1690. Questa rievocazione dovrebbe essere parte di un progetto di valorizzazione della Balziglia, in quanto "luogo storico" valdese. È necessario quindi un attento lavoro di interpretazione storica, che costituirà, soprattutto per la Società, la principale sfida. Citando Daniele Jalla, tutto questo avrà senso se contribuirà a far conoscere e frequentare Massello, sfruttando la storia come risorsa per valorizzare luoghi "belli e selvaggi", ma al di fuori del turismo di massa.

La Società di Studi Valdesi, che è da anni membro dell'Associazione Istituti Culturali Italiani (AICI), parteciperà alla Conferenza nazionale *Italia è cultura. Gli istituti culturali per lo sviluppo del paese* che si terrà a Torino il 25 e 26 settembre 2014 sul tema del ruolo degli enti culturali nel quadro dello sviluppo economico dei territori.

Anche quest'anno la Società ha perso alcuni soci, che ricordiamo con molta tristezza: Dario Varese, Olandine Bouissa Armand-Hugon, Giovanni Ayassot, Jolanda Rivoiro Pellegrini, Roberto Prochet, Franco Sappé. È scomparso anche il grande intellettuale, filosofo e storico, Mario Miegge, amico e collaboratore della SSV.

Soci e abbonamenti

Il numero dei soci è attualmente di 350 (6 deceduti e 5 dimissionari), rispetto ai 361 del 2013. La Società ha ricevuto 12 nuove richieste di associazione che presentiamo all'Assemblea per l'approvazione, che porterebbero il totale dei soci nel 2014 a 362.

Biblioteca della Società

È stata formalizzata e firmata una convenzione, con annesso regolamento, tra la Società e la Fondazione Centro Culturale Valdese per la gestione della biblioteca della Società, da anni affidata al Centro Culturale per assicurare un ampio orario di apertura e una qualificata consulenza agli studiosi. Nell'occasione si è intrapresa un'opera di revisione, relativa alla catalogazione nel Servizio Bibliotecario Nazionale (SBN) dei fondi librari, dando mandato a Gabriella Ballesio di seguire il progetto in accordo con il Centro Culturale.

Il nostro impegno economico per la gestione della biblioteca è stato il seguente: abbiamo contribuito con € 11.000,00 per il lavoro del bibliotecario, € 4.000,00 per le spese generali (10% circa delle spese per le utenze del CCV), € 2.900,00 per la catalogazione di circa 400 libri e € 2.000,00 per coprire la spesa totale della Bibliografia valdese *on line,* le cui schede inserite hanno raggiunto il numero di 9.788 rispetto alle 9.386 del 2013. Nell'anno corrente sono stati acquistati 34 volumi.

Archivio storico

I mesi trascorsi hanno visto un ulteriore aumento delle presenze in sala studio di ricercatori italiani e stranieri, a riprova dell'interesse sempre vivo per le fonti relative alla storia valdese.

A partire dall'autunno 2014 l'Archivio della Società sarà oggetto di revisione, con il reinserimento dei fondi pervenuti negli ultimi anni e l'aggiornamento dell'inventario, anche in vista del suo inserimento nel futuro "portale dei Beni culturali" delle Chiese valdesi e metodiste, la cui uscita sul web è prevista nell'estate del 2015.

Tra i documenti recentemente acquisiti segnaliamo il manoscritto di una biografia di Charles Beckwith redatta dal pastore Amedeo Bert, donato dal socio Giorgio Mathieu, il fondo Lantaret- Gay-Ribet, donato dagli eredi Ribet, l'archivio dello storico Ugo Gastaldi donato dalla figlia, il fondo famiglia Malan dei Blanc donato dagli eredi Coïsson.

Archivio fotografico

L'attività ordinaria dell'Archivio, ancora gestito dalla Società in base alla convenzione tra i tre enti proprietari, continua regolarmente con l'apertura al pubblico il venerdì mattina. Oltre alle richieste di singoli studiosi e alle ricerche per varie pubblicazioni e per il nostro *Dizionario biografico online dei Protestanti in Italia*, l'AFV ha collaborato alla preparazione della mostra sui monumenti ai caduti

della Prima guerra mondiale, che sarà inaugurata presso il Centro Culturale Valdese il 4 settembre.

Per quanto riguarda invece i progetti di valorizzazione delle nostre preziose fotografie, le cui schede di catalogo ed immagini digitali fino ad ora non sono state consultabili sul web, la creazione da parte della Tavola Valdese di un portale dei Beni culturali darà finalmente la possibilità di una ricerca integrata con tutto il patrimonio (archivi, biblioteche, beni storico-artistici e architettonici) afferente al mondo valdese e metodista.

Tra le nuove acquisizioni ricordiamo un ricco fondo di fotografie delle famiglie Lantaret, Biolley, Jalla, Gay, Ribet (Pomaretto) donate dagli eredi, e il fondo della famiglia Armand Hugon – Miegge donato dalla famiglia Perassi-Benedetto.

Il seminario-laboratorio sugli Archivi fotografici, organizzato dalla Società e dall'ANAI (Associazione nazionale archivistica italiana), considerato il notevole successo avuto nella prima sessione tenuta nel marzo 2013, ha avuto una seconda edizione in ottobre con la partecipazione di ben cinquanta iscritti, i quali oltre alle lezioni teoriche hanno potuto usufruire dei nostri fondi fotografici per la parte pratica di riconoscimento delle tecniche.

Manifestazioni

Convegno storico

Il LIII Convegno storico ha avuto luogo il 9 novembre 2013 col titolo: *Il crocevia della "Carta di Chivasso": contesto storico e protagonisti*, con relazioni di Mario Miegge, Luciano Boccalatte, Paolo Bagnoli, Matteo Rivoira, Paolo Momigliano Levi, Antonella Dallou, Filippo M. Giordano e Stefano Dell'Acqua. Nel 70° anniversario della Dichiarazione di Chivasso, la Società ha proposto una nuova riflessione sull'ambiente storico, politico e culturale nel quale maturarono i protagonisti, Emile Chanoux, Mario Alberto Rollier, Giorgio Peyronel, Ernest Page, che parteciparono alla redazione di questo noto documento. Nei partecipanti alla Resistenza che redassero la Carta, il Convegno ha voluto cogliere gli intrecci tra temi religiosi, culturali e politici, sottolineando le differenze tra l'apporto di idee valdese e quello valdostano. Il complesso tema federalista, presente della Dichiarazione di Chivasso, e che è stato in questo ultimo decennio oggetto di molteplici studi, è stato analizzato alla luce di differenti culture religiose e politiche, che a Chivasso trovarono una momentanea sintesi.

Il LIV Convegno, dal titolo *La grande guerra 1915-1918. Le Chiese evangeliche, il costo della guerra*, si terrà dal 5 al 7 settembre 2014 proponendo una riflessione sul ruolo degli evangelici italiani, prima e dopo il conflitto mondiale, sul prezzo pagato nel territorio delle Valli valdesi e sulla memoria della guerra.

Convegno storico del Laux (Val Chisone)

L'undicesima edizione del convegno "Cattolici e valdesi: dai conflitti alla convivenza", promosso insieme alla Società anche dal Comune di Usseaux, dal Centro Studi e Ricerche sul Cattolicesimo della Diocesi di Pinerolo e dall'Associazione culturale "La Valaddo", si è svolta sabato 2 agosto, sul tema *Riformati, cattolici, e organizzazioni ecclesiastiche nelle Valli della seconda metà del Cinquecento*, con relazioni di Susanna Peyronel, Daniele Tron, Martino Laurenti, Ettore Peyronel, Valerio Coletto, Piercarlo Pazè, Luca Patria.

Nel corso della giornata sono stati presentati gli atti del convegno del 2012 dal titolo *Una montagna viva. Mondo rurale, industria e turismo nelle Valli pinerolesi nei secoli XVIII-XX*, a cura di Claudio Bermond, e il volume *Le risorse di un territorio montano marginale. Usseaux e le sue borgate*, a cura di Guido Lazzarini.

Conferenze

La SSV ha organizzato in collaborazione con il Centro Culturale Valdese una serata dal titolo *A 30 anni dalle Intese tra Chiesa valdese e Stato italiano*, moderata da Davide Rosso con interventi di Valdo Spini, Eugenio Bernardini e Marco Armand Hugon, che ha avuto luogo presso la Civica galleria Filippo Scroppo di Torre Pellice il 14 febbraio.

Serata pubblica della SSV

La sera di domenica 24 agosto 2014 il Gruppo Teatro Angrogna presenterà presso il Teatro del Forte uno spettacolo dal titolo *"Vich" nella Prima guerra mondiale*. Canti e testimonianze su una guerra che di grande ebbe soltanto la follia di chi la volle, il numero dei morti e la sofferenza di tutti, basato su memorie diaristi che e canti tradizionali.

Pubblicazioni

Bollettino

Il «Bollettino», la cui redazione è costituita da Gianclaudio Civale, Davide Dalmas, Albert de Lange, Marco Fratini, Gianmario Italiano, Susanna Peyronel,

Matteo Rivoira, Daniele Tron, dal 2013 esce regolarmente e puntualmente con un numero a giugno ed uno a dicembre dell'anno in corso. La Redazione ha applicato tutti i criteri necessari ad una rivista scientifica riconosciuta anche in campo internazionale nell'intento di entrare tra le riviste ISI (Institute of Scientific Information).

Nel giugno 2014 (n. 214) è uscito il numero monografico dedicato a *Diaspore, espulsioni ed esuli religionis causa nell'Europa della prima età moderna (sec. XIV-XVIII)*, un argomento che negli ultimi tempi è tornato al centro del dibattito storiografico. Il numero di dicembre (n. 215) sarà un numero miscellaneo.

Il progetto di digitalizzazione del Bollettino e della sua pubblicazione on-line, per quel che riguarda le annate più antiche gratuitamente e quelle più recenti a pagamento, ha come fine la valorizzazione del patrimonio scientifico della rivista e la sua promozione, garantendo la massima visibilità e facilitando alla comunità scientifica l'accesso ai risultati della ricerca.

La beidana

Nel febbraio 2014 è stato pubblicato il n. 78, a carattere monografico sulle donne valdesi, mentre sono a carattere miscellaneo i numeri 79 (febbraio 2014) e 80 (giugno 2014).

Opuscolo del 17 febbraio

Nel 2014 è stato pubblicato l'opuscolo di Giuseppe Platone dal titolo *Valdesi e Riforma nel passaggio di Chanforan (1532)*.

Collana storica

Nella Collana storica è stato edito, nel giugno 2014, il volume *Predicazione, eserciti e violenza armata nell'Europa delle guerre di religione (1560-1651)*, che raccoglie gli Atti del LII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, con contributi di Philip Benedict, José Martínez Millán, Cornel Zwierlein, Nathalie Szczech, Gianclaudio Civale, Philippe Chareyre, Marie-Clarté Lagrée, Dino Carpanetto, Pietro Adamo, Esther Jiménez Pablo, Michela Catto, Guido Laurenti, Vincenzo Lavenia.

Entro l'anno in corso sarà edito il volume di Dino Carpanetto, *Nomadi della fede. Ugonotti, ribelli e profeti tra Sei e Settecento*.

Progetti speciali

Sito internet

Continua l'aggiornamento del sito internet della Società (www.studivaldesi.org), sempre più visitato, in particolare per quanto riguarda la sezione del Dizionario biografico dei Protestanti. Il numero di visite al sito durante l'anno, aggiornato al mese in corso, è di oltre 1.260, per un totale di 5.436 pagine consultate.

Dizionario biografico dei Protestanti in Italia

Dal mese di agosto è attiva sul sito della SSV la sezione del Novecento del Dizionario biografico online dei Protestanti in Italia (consultabile sui siti www.biografieprotestanti.it e www.studivaldesi.org), con le nuove schede bio-bibliografiche, relative ai personaggi che ebbero un ruolo attivo dall'inizio del secolo agli anni della Grande guerra, di cui Luca Pilone ricopre il ruolo di coordinatore. In vista del cinquecentesimo anniversario della Riforma protestante nel 2017 la Società ha in progetto l'inserimento di personaggi del XVI e XVII secolo. Le schede bio-biografiche saranno coordinate da Susanna Peyronel e Simone Maghenzani.

Situazione finanziaria

La situazione economica della Società è stabile, il bilancio effettivo del 2013 si è consolidato sulla cifra di 80.833,69 euro con un saldo attivo di euro 100,62, a fronte del bilancio preventivato nell'assemblea di agosto 2012 in cui si prevedeva un bilancio in pareggio di 82.500 euro.

Mentre dal punto di vista patrimoniale abbiamo una disponibilità finanziaria di 191.699,92 euro a fine 2013 con un accantonamento di 129.203,40 euro in titoli e di 61.600,11 euro di depositi bancari, rispetto alla precedente di 181.569,44 euro di fine 2012 (con un accantonamento di 90.203,40 in titoli e di 90.972,63 in depositi bancari), come da bilanci allegati.

Il futuro, pur con qualche segnale di miglioramento, permane incerto. In questa situazione di precarietà, il Seggio presenta per il 2014-2015 un preventivo fondato su progetti finanziati sia dall'otto per mille della Chiesa Valdese e Metodista, sia dalla Regione Piemonte, sia dal Ministero, che verranno attuati solo in caso di approvazione.

Il preventivo di spesa previsto per il 2015 è di circa 100.000 euro in pareggio.

Rispetto al bilancio di previsione del 2014, approvato ad agosto 2013, per quanto riguarda i progetti OPM, si evidenzia, oltre a qualche maggiorazione, il ritiro nel giugno 2014 della nostra richiesta di 9.000 euro per un Master di ricerca in cofinanziamento con la Fondazione Goria di Asti, in quanto detta fondazione per il 2014 ha attivato borse esclusivamente per la ricerca scientifica. Abbiamo inoltre presentato un nuovo progetto OPM per la digitalizzazione dei Bollettini SSV di 21.000 euro in vista del popolamento del portale dei Beni culturali della Tavola Valdese. Pertanto il totale delle richieste OPM presentate al Sinodo 2014 ammonta a 79.000 euro.

Il Seggio ritiene che alcune delle voci di uscita non siano riducibili, come quelle che attengono alla responsabilità del funzionamento della Biblioteca o quelle per l'utilizzo e il mantenimento degli Archivi. Osiamo sperare che la solidarietà dei soci si saprà esprimere in maniera concreta e permetterà di superare un lungo momento di difficoltà, nella prospettiva che, in un futuro non troppo lontano, la cultura possa tornare ad avere il posto che le compete nei bilanci di Ministero e Regione.

Si ringraziano i revisori dei conti per l'accurato e preciso lavoro di controllo e per i consigli durante i lavori del Seggio.

Per il Seggio
Susanna Peyronel (presidente)
Gabriella Ballesio (vice presidente)
Giorgio Ceriana Mayneri (cassiere)
Matteo Rivoira (segretario)
Davide Dalmas
Daniele Lupo Jalla
Bruno Rostagno

Norme redazionali
BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Gli articoli proposti per la pubblicazione devono conformarsi alle seguenti norme redazionali:

1) Gli articoli devono essere inviati alla rivista via **e-mail** all'indirizzo **susanna.peyronel@unimi.it** in formato Word per Windows o compatibili.

2) **Nome, cognome, indirizzo e-mail** dell'Autore (o degli autori) ed eventuali annotazioni riguardanti l'articolo devono essere chiaramente indicati.

3) Degli articoli deve essere fornito un **abstract in italiano** e un **abstract in inglese** di circa 1.000 battute l'uno (spazi inclusi). L'abstract deve essere espresso con il soggetto in terza persona ("L'Autore sostiene che").

4) Al termine dell'*abstract* l'Autore deve scrivere **sei** "***parole chiave***" e **sei** "***key words***" che indichino con chiarezza gli argomenti trattati e che la redazione si riserva di rivedere e/o integrare.

5) I singoli saggi comprensivi di note e riferimenti bibliografici non devono superare le 100.000 **battute** (note e spazi inclusi)[1].

6) **Impostazione testo e citazioni.** Sono previsti 2 tipi di carattere: normale e *corsivo*.

Il *corsivo* va usato per le parole in lingua straniera di uso non comune.

Per dare maggiore risalto a parole o frasi è preferibile usare le virgolette inglesi ("virgolette inglesi").

Per le citazioni testuali vanno utilizzate le virgolette a sergente, dette anche caporali («virgolette a sergente»).

Nel caso queste siano lunghe più di 4 righe si deve andare a capo e saltare una riga sia all'inizio sia alla fine della citazione (in sede di stampa queste citazioni più

[1] Sul Bollettino, sono circa 3000 battute a cartella, dunque circa 30-35 cartelle.

lunghe saranno rese in corpo minore). All'interno di una citazione non completa è necessario indicare i punti mancanti con con tre puntini tra parentesi quadre ("Quel ramo del lago di Como, [...] tutto a seni e a golfi").

7) I **riferimenti bibliografici** inseriti direttamente in nota verranno riportati col cognome dell'Autore seguito da uno spazio e dall'anno della pubblicazione utilizzata; esempio: Freud 1899, p. 73 oppure Voltaire 1778, p. 58.

8) In bibliografia, alla fine del testo, i testi citati in nota devono essere elencati in ordine alfabetico secondo il cognome dell'Autore e il nome puntato e, per ciascun Autore, nell'ordine cronologico di pubblicazione delle opere (per opere dello stesso Autore pubblicate nello stesso anno, si usino le indicazioni a, b, c; es. 1910a; 1910b; 1910c). L'anno va indicato subito dopo il cognome e l'iniziale del nome dell'Autore, "Freud S. 1910", seguito da titolo dell'opera, luogo di edizione, casa editrice e anno.

Se l'Autore ha due nomi propri (cioè se vi è anche una *middle initial*), così come è consuetudine nei paesi anglosassoni, si devono scrivere le due iniziali non separate da uno spazio (ad esempio: Bianchi G.A., Rossi P.F., Kernberg O.F., ecc.).

Per i riferimenti a contributi contenuti in periodici: cognome e iniziale del nome, seguito dall'anno fra parentesi seguito da nome del periodico fra «virgolette a sergente», eventuale numero dell'annata, numero del fascicolo, estremi dei numeri di pagina.

Nel caso di lavori di più autori, devono essere riportati i cognomi di tutti. Nel caso di un lavoro curato da Autore/i, va riportato il nome del curatore/i seguito dalla dizione "(a cura di)", sia per le edizioni in lingua italiana sia per quelle in lingua straniera.

È obbligatorio limitarsi ai riferimenti citati nel testo.

Se l'anno dell'edizione originale è diverso da quello della pubblicazione utilizzate e citata, va messo dopo il nome della casa editrice entro parentesi (es.: ed. or. 1910), in caso contrario è sufficiente l'anno tra parentesi all'inizio della voce bibliografica dopo il nome dell'Autore.

Esempi:

- per le opere monografiche: JALLA J. 1982, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto. 1517-1580*, Firenze, Claudiana, 1982 (ed. or. 1914).
- per le opere in più volumi: VON PASTOR L. 1930, *Storia dei Papi*, Roma, Desclée, 1930, vol. XII.

- per i saggi contenuti in riviste/periodici: PASCAL A. 1920, *Valdesi cattolizzati a Carmagnola*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 41, (1920), pp. 23-39
- per i saggi contenuti in volumi miscellanei: BOBBIO N. 1960, *Due concetti di libertà nel pensiero politico di Kant*, in *Studi in onore di Emilio Crosa*, Milano, Giuffré, 1960, pp. 219-235
- Curatela di uno o più Autori: PALADINO G. (a cura di) 1913, *Opuscoli e Lettere di Riformatori Italiani del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1913.
- per gli atti di convegni: ENCREVÉ A. 2001, *Le protestantisme français face à la Révolution de 1848*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*, a cura di G. P. Romagnani, atti del XXXVII e del XXXVIII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 31 agosto – 1° settembre 1997; 30 agosto – 1° settembre 1998), Torino, Claudiana, 2001, pp. 321-348.
- Per articolo da sito Internet: come nel caso di volumi e articoli stampati, con l'aggiunta di: testo disponibile al sito: http://www... **e la data di consultazione**

9) I **riferimenti archivistici e/o a manoscritti** inseriti in nota vanno riportati secondo la seguente dicitura, Archivio, Fondo, Altra serie, c. xx. Ad esempio, Archivio di Stato di Venezia, Sant'Ufficio, busta 1, c. 1. Se l'archivio è straniero, va aggiunta la nazione. Per i manoscritti, valgono le stesse norme redazionali, (es. Firenze, Biblioteca Laurenziana, Fondo, Vol.1, c. 1.).

Eventuali riferimenti archivistici e/o manoscritti devono precedere la parte bibliografica.

Per ulteriori informazioni si contatti la redazione all'indirizzo email sopra indicato o si consulti la pagina della rivista sul sito www.studivaldesi.org /pubblicazioni/normebollettino.pdf

INDICE

Finito di stampare il 9 dicembre 2014 - Stampatre, Torino

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 35



NOMADI DELLA FEDE

Ugonotti, ribelli e profeti tra Sei e Settecento

Dino Carpanetto



CLAUDIANA

Dino Carpanetto
Nomadi della fede
Ugonotti, ribelli e profeti tra Sei e Settecento

Collana della Società di studi valdesi, 35
pp. 214
ISBN 978-88-7016-982-9

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 34



PREDICAZIONE, ESERCITI E VIOLENZA NELL'EUROPA DELLE GUERRE DI RELIGIONE (1560-1715)

a cura di Gianclaudio Civale



CLAUDIANA

Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione (1560-1715)

a cura di Gianclaudio Civale

Collana della Società di studi valdesi, 34

pp. 373

ISBN 978-88-7016-998-0

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 33





Il protestantesimo italiano nel Risorgimento
Influenze, miti, identità

a cura di Simone Maghenzani

Collana della Società di studi valdesi, 33

pp. 315

ISBN 978-88-7016-942-3

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 32



BILYCHNIS

Una rivista tra fede e ragione
1912-1931

Antonio Mastantuoni



BILYCHNIS

CLAUDIANA

Antonio Mastantuoni

Una rivista tra fede e ragione
1912-1931

Collana della Società di studi valdesi, 32
pp. 363
ISBN 978-88-7016-882-2



Società di Studi Valdesi
10066 TORRE PELLICE (To) Via Beckwith, 3
C.C. Postale N. 14389100 Codice Fiscale: 94514640013

DALLO STATUTO DELLA SOCIETÀ

2. *Finalità.*

1) La Società si propone di promuovere studi e ricerche sulla storia e sulla diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi.

2) La Società persegue i propri scopi mediante:

a) la pubblicazione di ricerche e documenti sul suo Bollettino o in altra sede;

b) l'organizzazione di convegni di studio e di incontri qualificati, a carattere nazionale ed internazionale;

c) l'organizzazione e la messa a disposizione degli studiosi di una Biblioteca e di un Archivio storico specializzati;

d) la creazione e il funzionamento di un Museo storico valdese in Torre Pellice, di Musei storici locali e di altri Musei specializzati nelle Valli Valdesi, la collaborazione a iniziative e realizzazioni in questo senso di Enti pubblici e privati attivi nelle Valli Valdesi o altrove;

e) la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico ed archivistico delle Valli Valdesi, in collaborazione con le Chiese, con la Tavola Valdese, con gli Enti locali e con i privati interessati;

f) l'istituzione di rapporti, scambi di pubblicazioni ed incontri con altre associazioni che perseguano scopi affini;

g) la diffusione dell'interesse per la storia e gli studi sul movimento e le Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi;

h) la partecipazione, sotto qualsiasi forma, in altri Enti od Associazioni culturali aventi finalità che rientrano, totalmente o parzialmente in quelle della Società.

3) La Società non persegue fini di lucro.

9. *Pubblicazioni.*

1) La Società cura la pubblicazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», almeno una volta l'anno e di un opuscolo in occasione del 17 febbraio di ogni anno.

2) Bollettino ed opuscolo sono destinati a studi e documenti sulla storia e la diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia, sull'ambiente delle Valli Valdesi. Essi vengono inviati gratuitamente a tutti i soci effettivi in regola con il pagamento della quota sociale, ed a quelli onorari, nonché agli abbonati non soci.

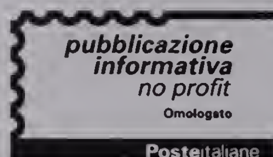
3) La Società promuove inoltre altre pubblicazioni, periodiche e non, inerenti ai propri scopi.

I soci ricevono gratuitamente il Bollettino semestrale, La Beidana e l'opuscolo che viene pubblicato in occasione del 17 febbraio.

Segreteria (responsabile: Luisa Lausarot) - orario di apertura: martedì ore 9.00-13.00; giovedì ore 9.00-13.00 / 14.30-18.00 - tel. e fax: 0121.93.27.65.

Archivio (responsabile: Gabriella Ballesio) - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9.00-13.00 / 14.00-18.00; venerdì ore 9.00-13.00 - tel. 0121.91.603.

Biblioteca - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9.00-13.00 / 14.00-18.00; venerdì ore 9.00-13.00 - tel. 0121.93.21.79.



Semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jallà
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
Filiale di Torino - n. 2 - 2° sem. 2014

€ 12,00